١٨٧





٣٥٦







31-10-54



٩٦



وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST FOR QUR'ANIC THOUGHT

شرح طوالع

شارح شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني

مطالع الانظار على طوالع الانوار

اصل مصنف طوالع، قاضي ناصر الدين بيضاوي

اصفهاني شمس الدين

نامعلوم

١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي تفردت ذاته بوجوب الوجود
والبقاء وتقدست صفاته عن الحدوث والفناء عرفت في بيداء الوهيته عقول
العقلاء وتحيرت عن ادراك هويته نفوس العلماء الواحد الذي يتوحد عن الانداد
والاكفاء واستغنى عن الاعوان والشركاء العالم الذي احاط علمه بجميع الاشياء ما يخفى عليه
شيء في الارض ولا في السماء الفرد الذي سمك السماء وبناها احسن البناء
والصلوة على خير الانبياء محمد المبعوث بختم الانبياء الى كل من تحت الخضراء وفوق
الغبراء وعلى آله الاصفياء واصحابه الاولياء وبعد فان كتاب طوالع
الانوار المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة ناصر الحق والدين البيضاوي
تغمده الله بغفرانه واسكنه منازل رضوانه كتاب صغير الحجم كثير العلم
يحتوي على جل كلام المتكلمين وادلتهم مع زوائد لطيفة وفوائد شريفة من
مباحث الحكماء المتقدمين والمتأخرين لكن بسبب وجازة لفظه انما يصعب على
الناظرين فيه مشكلاته وحل معضلاته فسنح لي ان اشرحه شرحا مشتملا
على بسط موجزه وحل ملغزه وتفصيل مجمله وتقييد مرسله وتصحيح مسائله
وتوجيه دلائله مبينا فيه جميع ذلك بشرط الاختصار محترزا عن الاطناب
والاكثار فاستعنت بالله وشرعت فيه انه هو المستعان وعليه التكلان
وقبل الخوض في المقصود نذكر مقدمة في تعريف علم الكلام وفي موضوعه
ومباديه اما تعريفه فقيل هو علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته
وعن احوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام واما موضوعه
فذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله واورد
والصلوة [illegible] عليه ان وجود

٢

الله مطلوب بالدليل في هذا العلم فلا يكون موضوعا له واجيب عنه
بان المطلوب بالدليل هو وجود ذات الله والوجود عارض للذات كما
هو مذهب اكثر المتكلمين وذلك لا ينافي كون الذات موضوعا واورد ايضا
انه يبحث فيه عن الكلي والجزئي والعلة والمعلول والواحد والكثير وهي لاحوال
لا توصف بها ذات الله من حيث هي ولا الذات الممكنة على ذلك التقدير من حيث ان كل واحد
منهما موجود وفيه نظر لجواز ان يكون البحث عن هذه الامور من المبادي لا من
المسائل والقول بان المبادي يجب ان تكون مبينة في علم آخر ممنوع لجواز ان يكون
مبينة في ذلك العلم ثم البحث عن مبادي علم لا يقصد بالذات في ذلك العلم
وقيل موضوعه هو الموجود من حيث انقسامه الى الواجب والممكن والجوهر والعرض
والقديم والحادث والواحد والكثير والعلة والمعلول لان الموجود يلحقه لذاته
الانقسام الى هذه الامور المذكورة التي يبحث عنها في هذا العلم وفيه ما فيه
بين ذلك اما ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم آخر يبين موضوعه فيه وجب ان
يكون موضوعه بينا بذاته وابين الامور الموجود من حيث هو موجود وفيه نظر
لانه لا يلزم من كونه بينا ان يكون ابين الامور واما مباديه فاما تصورات كتصور
الوجود والعدم وغيرهما او تصديقات كالقضايا المشهورة قال المصنف
رحمه الله بعد ذكر الخطبة وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب
الاول المقدمة في اصطلاح المنطقيين وفيه فصول حد وقياس والمراد منها
ما يتوقف عليه مباحث الكتاب وهي مشتملة على فصول الفصل الاول في ما يحتاج
اليه معرفته في مباحث النظر وهو موقوف على الفكر والنظر واثباته واعلم ان العلم
هو حصول صورة الشيء

في العقل بحقيقة التصور والتصديق لانا اذا ادركنا شيئا فان لم نعتبر الحكم معه
نفيا او اثباتا فهو التصور وان اعتبرناه فهو التصديق فالتصور اذن هو الادراك
المجرد عن اعتبار الحكم معه نفيا او اثباتا سواء لم يكن معه حكم او كان لكن لم يعتبر
كتصور طرفي القضية والتصديق ادراك الشيء مع اعتبار الحكم معه نفيا او اثباتا
المصنف سوى ذلك عليه يلزم ان تصور طرفي القضية لا يكون تصورا او يكون
تصديقا وح لا يكون حد التصور جامعا ولا تعريف التصديق مانعا واعلم
ان تصور المحكوم عليه وبه داخل في التصديق على ما ذكرنا من التفسير وهو راي
الامام واما على راي الحكماء فالتصديق انما يطلق على نفس الحكم فقط وح يكون
تصور المحكوم عليه وبه وغيرها شرط التصديق خارجا عنه واما جعل المصنف مورد
القسمة العقل دون العلم كما فعله غيره لئلا يتوهم اختصاصه بغير اليقين
ويدل ان التصور والتصديق ينقسمان الى العلم والجهل وذلك يستلزم كون الجهل
قسيما للعلم وهو وهم واما قيد الحكم بالنفي والاثبات لان الحكم قد يكون خبرا
كقولنا الانسان كاتب وقد يكون انشاء كقولنا الانسان اكتب الكتابة فقيد
الحكم بالنفي والاثبات ليخرج المركب الانشائي عن تعريف التصديق ويدخل في
تعريف التصور هذا [illegible] الحكم باسناد امر الى آخر فقط [illegible]
والى امر آخر ايجابا او سلبا فلا وجه للتقييد اذ المركب الانشائي لا يكون
[illegible] **قال** وكلاهما ينقسمان الى بديهي **اقول** كل واحد من التصور والتصديق
ينقسم الى بديهي وكسبي والبديهي ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا
على طلب وكسب كتصور الوجود والعدم ومن التصديق ما يكون تصور طرفيه وادراكه بالكسب

كاتبه حرم العقل [illegible]

[illegible]

بكان لحد الحد حد وتسلسل الى غير النهاية واجيب بان الحد يتناول حد الحد
فلا تسلسل [illegible] تعريف المعرف غير مانع لصدقه على الدليل ايضا لانا نقول
لا نسلم صدقه فان المعرف مخرج [illegible] في اصطلاحهم بالتصورات اذا عرفت
هذا فاعلم ان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرف لان معرفة المعرف سبب
المعرف وتقدم السبب واجب ايضا ولو لم يكن كذلك لكانا معا او كان العلم
بالمعرف متاخرا واياما كان يمتنع التعريف اما الاول فلعدم اولوية احدهما
بكونه معرفا واما الثاني فلان ما لا يكون معلوما امتنع ان يكون معرفا للمعلوم
ويلزم مما ذكرنا انه لا يجوز تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف
احد المتضايفين بالآخر وكتعريف الزوج بما ليس بفرد فان ما ليس بفرد
يساوي الزوج في المعرفة والجهالة على راي من يقول المتقابلين [illegible] بل
المتضادين يكون تصورهما معا كالعدم والملكة كان الزوج عينه او عرف
ولا يجوز تعريف الشيء بنفسه سواء كان الشيء نفس المعرف او جزءه كتعريفنا
الحركة بنقلة والانسان بحيوان بشر ولا يجوز تعريف الشيء بما هو اخفى منه
سواء كان معرفة [illegible] موقوفة على معرفة ذلك الشيء او لم تكن موقوفة عليها
سواء توقف عليها بمرتبة واحدة او بمراتب فالاول [illegible] الشمس بكوكب
[illegible] بالنهار [illegible] بالشمس لانه الوقت الذي يطلع فيه الشمس والثاني
مثل [illegible] في تعريف الاثنين انه زوج اول فان الزوج يعرف بالعدد
المنقسم بمتساويين [illegible] بالاثنين لا يزيد احدهما على الآخر
والسبب بالاسم [illegible] في تعريف النار انه ركن يشبه بالنفس

[illegible]

[illegible]

فإن النفس أحق عند العقلاء من الناس واعلم أن كل واحد من هذه الأقسام يجوز
الاحتراز عنه محذورا جدا فعلم أن كل حد جاز مشتمل على ما يشتمل عليه المتقدم
من القبح مع زيادة الا الأخير فإن تعريف الشيء بنفسه أقبح منه لأن الأخفى
ربما يكون أعرف في بعض الوجوه أو بالنسبة إلى بعض الناس ولا يمكن أن يكون
الشيء أعرف من نفسه بوجه من الوجوه قال وينبغي أن يقدم الأعم أقول الخلل
في التعريف قد يكون معنويا وقد يكون لفظيا وقد يكون مشتركا بين القسمين ولما
فرغ من بيان الاحتراز عن القسم الأول شرع في بيان الاحتراز عن القسم
وقدم المشترك وقال ينبغي أن يقدم الأعم أي يجب في التعريف تقديم الجزء الأعم
على الجزء الأخص لأن الأعم أكثر وقوعا في الذهن لأنه ربما يعاند العام أو لأنه
يعاند الخاص فيكون أعرف والمقصود من التعريف المعرف فيكون تقديم الأعم
هو الأولى وبعض المشايخ جعل عدم التقديم من الخلل المعنوي
وهو خلاف الظاهر وجوابه فوجه وكتب في آخره إشارة إلى الاحتراز عن
الخلل اللفظي وينبغي أن يحترز عن استعمال الألفاظ الغريبة أي الغير المشهورة
وعن الألفاظ المجازية والمشتركة لأن دلالتها على المقصود غير واضحة
ويجب أيضا أن يحترز عن التكرار إذ لا فائدة فيه سواء كان المكرر نفس
المعرف كما يقال العدد كمية مجموعة من الآحاد فإن المجموع من الآحاد هو الكمية
أو جزءا منه كما يقال الإنسان حيوان جسماني ناطق فإن الحيوان يدل
بالتضمن على الجسم وذكر الجسم بعده يكون تكرارا الا إذا كان التكرار
لا لضرورة أو لا لحاجة فإنه يجوز أما الضروري وهو ما

لا يتم التعريف

ينسب أحدهما إلى الآخر كالحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
وينقسم التصديق البديهي إلى التصديق الأولي إلا أن يكون مسبوقا بتصديق آخر
والكسبي كل منهما يقابل البديهي منهم والمصنف فسر البديهي من التصور
والتصديق بما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب وفيه نظر لأن التصديق البديهي
عادي في تمام وهو تابع موقوف على طلب وكسب إذا كان طرفاه كسبيين
فلا يكون تعريف التصديق البديهي جامعا واعلم أن تمثيله التصديق البديهي
بالحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بما فيه ذكره أولا
من أن التصديق هو تعقل الطرفين مع الحكم وأما قلنا إن كل واحد منهما منقسم
إلى البديهي والكسبي لأنه لولا ذلك للزم إما كون جميع التصورات والتصديقات
بديهية أو كون جميعها كسبية والتالي باطل بقسميه أما كون الجميع بديهيا فلأنه
لو كان كذلك لما جهلنا شيئا والموجود بخلافه وأما كون الجميع كسبيا فلأنه لو كان
كذلك لزم أن لا يحصل لنا شيء من العلوم التصورية والتصديقية أصلا والتالي
ظاهر البطلان أما الملازمة فلأن الاكتساب في يستلزم الدور أو التسلسل
المحالين وكل منهما مستلزم للمحال فهو محال أما الكبرى فظاهرة وأما
الصغرى فهي أن اكتساب كل مطلوب تصوري أو تصديقي إنما يكون بمعلوم آخر
وذلك المعلوم أيضا كسبي على هذا التقدير فيفتقر إلى معلوم آخر وذلك
المعلوم الآخر فإن كانت هذه المعلومات متناهية لزم الدور وإن كان
غير متناهية لزم التسلسل وكلاهما محالان أما الدور فلاستلزامه توقف
الشيء على نفسه لأنه إذا توقف الشيء على ما يتوقف على نفسه لزم توقفه على نفسه

ضرورة أن الموقوف على الموقوف

يتوقف على ذلك الشيء واما التسلسل فلان المطلوب بالكسب يتوقف حصوله على
حصول ما لا نهاية له في الجملة وهو محال واراد بالمعارف العلوم وبالموضوعات
المعلومات المكتسبة بعضها عن بعض اما باعتبار عروض الكاسبية والمكتسبية اياها
واما باعتبار عروض الاستلزام اياها لانه يعرضها الكاسبية والمكتسبية اتفاقا قال
والنظر ترتيب امور معلومة اقول المراد بالامور ما فوق الواحد اي القول الشارح وهلم
الحجة والترتيب هو الوضع الذي يكون لبعض تلك الامور عند بعض وفي قوله ترتيب
امور تنبيه على ان البسيط المفرد لا يعد نظرا كما ذهب اليه الشيخ ابو علي ومن تابعه
والمراد بالمعلومة الامور الحاصلة في الذهن سواء كانت قطعية او ظنية او غيرهما
قوله على وجه يؤدي الى استعلام احتراز عن الترتيب الذي لا يؤدي الى تحصيل غير
المعلوم فانه ليس كل ترتيب مؤديا الى تحصيل غير المعلوم بل الترتيب المؤدي الى ذلك
لا بد ان يكون على وجه مخصوص مشتمل على شرائط على ما سياتي وانما جعل
المؤدي اليه حال الطلب غير معلوم لامتناع تحصيل الحاصل ثم الامور المرتبة
ان كانت مؤدية وموصلة الى تصديق مجهول سميت حجة و[illegible] ودليلا كالقياس والاستقراء
والمسلك الفصل الثاني قال اقول البحث عن القول الشارح يستحق التقديم
على البحث عن الحجة وسبق التصور على التصديق طبعا [illegible] في هذا الفصل
مباحث ثلاثة في شرائط المعرف ولما كان معرفة شرائط الشيء متوقفة على
معرفة ذلك الشيء ذكر اولا تعريف المعرف وقال معرف الشيء ما يكون معرفته مستلزمة
لمعرفة ذلك الشيء والمراد بمعرفة الشيء ما هو اعم من التوجه بالحقيقة او ببعض العوارض
ليشمل المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي والحاصلة من التعريف الرسمي ومن الناس من
[illegible] بالحد وقال لو كان [illegible]

لا يتم التعريف الا به فلما سبق تعريف الاضافيات فان تعقل واحد من المتضايفين
لا يمكن ان يعقل بانفراده بل يتوقف بالضرورة مشتملا على ذكر صاحبه لان تعقل
احدهما بالاخر فانهما يعقلان معا بل لا بد ان يذكر السبب المقتضي للتضايف
لتحصيل في العقل فيكون ذكر السبب بحصص الشيء الذي يراد تعريفه منهما
كما يقال في تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه من
حيث هو كذلك اي من حيث يتولد من نطفته اخر من نوعه فالحيوان هو الاب
والاخر هو الابن والتولد سبب الاضافة وقوله من حيث هو كذلك
تكرار ضروري لانه الذي يفيد انتساب معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو اب [illegible]
الغاية [illegible] الاب انما يضاف الى الابن ويعرف بالابوة من حيث الحيثية لا من حيث
انسان [illegible] فلولا التكرار لكان التعريف تعريفا للذات المجردة عن الاضافة [illegible]
[illegible] ولذلك [illegible] تعريف الجار انه ساكن دار اخر [illegible]
الاخر من حيث هو كذلك ولاجل وجوب ذكر سبب التضايف في تعريف المتضايف
قالوا ان الاضافيات لا يمكن تعريفها الا بالرسوم لان السبب خارج عن المسمى
والتعريف بالخارج رسم واما التكرار الجائز فمثل ما يقع في تعريف [illegible]
التي يكون [illegible] تركيبها من ذات الشيء وعرض ذاتي له فان ذلك الشيء يقع
في حد نفسه وبانه في حد عرضه الذاتي لاشتمال حد هذا العرض على ذكر موضوعه
[illegible] المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان
الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير مخصوص بالانف لا يطلق التقعير
لكان [illegible]
لا يكون ذلك التقعير

ولیس هذا التكرار بضروري في نفس الامر
فصار الانف بلراسه هذا التعريف
لا يعرف كل واحد من العارض والمعروض يمكن من غير تكرار الا ترى ان السؤال
لو وقع عن العارض وحده لم يكن حاجة الى التكرار ولكن لما كان السؤال
واقعا عن العارض والمعروض معا احتاج المجيب الى التكرار ليكون الجواب
مطابقا للسؤال ولو لكل جواب كل سؤال يقتصر على التكرار كما اذا سئل عن
حد الانسان الحيوان فان المجيب يحتاج في جوابه الى ايراد حد بما مع التكرار
قال الثاني في اقسام المعرف اقول المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف اي يلزم
من صدق كل منهما صدق الاخر لانه لو لم يكن كذلك لكان اما اخص من
المعرف او اعم منه وكل واحد منهما لا يصلح للتعريف اما الاخص فلانه لا
يشمل جميع افراد الماهية المحدودة فلا يكون التعريف جامعا ولان
الاخص اخفى فلا يصلح للتعريف واما الاعم فلانه يشمل المحدود وغيره فلا يميز
عن غيره مع ان ادنى مراتب التعريف التمييز ثم المعرف اما ان يكون داخلا
في المعرف او خارجا عنه او مركبا من الداخل والخارج الاول ان كان بجميع
الاجزاء فهو الحد التام وان كان ببعض الاجزاء فهو الحد الناقص
سواء كان التعريف بالفصل والجنس البعيد كتعريف الانسان بالجسم الناطق
او بالفصل وحده لا يجوز التعريف وحده بالمفرد كتعريف الانسان
بالناطق لا يعلم جميع اجزاء الشيء بناء على كونه داخلا فيه فكيف يكون
من اقسامه لانا نقول المراد بجميع الاجزاء ههنا هو الاجزاء المحمولة وهي
داخلة في الماهية وجزء منها فان قلت التعريف بمجرد الاجزاء المحمولة
ليس حدا تاما

او حقيقي نعم الاعم قلت وجوابه بعدم الاعم قد علم مما سبق فلا نسبي بذكره
ذكره مرة اخرى واما الثاني وهو ان يكون المعرف خارجا فهو الرسم الناقص
كالتعريف بالخاصة وشرط مع كون الخارج لازما بينا واما الثالث فان
كان المميز داخلا والمشترك خارجا كتعريف بالوصف العام والفصل
فهو الحد الناقص وان كان بالعكس كالتعريف بالجنس والخاصة فهو الرسم
التام كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك او بالجسم الضاحك واعلم ان بعض
هذه الاصطلاحات يخالف اصطلاح المتاخرين اما اولا فلان المركب من
الجنس العرضي والخاصة يسمى عندهم بالرسم التام في اصطلاحهم واما
المركب من الجنس البعيد والخاصة فهو الرسم الناقص في اصطلاح اكثرهم والرسم
المتوسط في اصطلاح بعضهم والمصنف سماه رسما تاما واما ثانيا فلانه
سمى المركب من العرض العام والفصل حدا ناقصا ولم يصطلح عليه احد من الائمة
والمتاخرين بل لم يعتبروا هذا القسم في التعريف لان المقصود من التعريف
اما التمييز او الاطلاع على ذاتيات الشيء والعرض العام لا يفيد شيئا من
ذلك ولذلك ذهب بعضهم الى ان العرض العام لا يستعمل في التعريف
اصلا لا يقال يخرج عن هذه الاقسام التعريف بالمثال كتعريف النفس بالجوهر
نسبته الى البدن كنسبة الملك الى المدينة لانا نقول لا نم خروجه فان
التعريف بالمثال تعريف بكون الشيء مشابها لاخر في بعض الاحوال وذلك لا يكون
الا اذا كانت المشابهة بخاصة مساوية فتكون رسما قال واحترز
عنه اولا اقول ذكر امور تام على التعريف يمكن توجهها ولو منعها ان يعارض بعض
الماهية لان تعريفها

اما ان يكون بجميع اجزائها او ببعض اجزائها او بامر خارج عنها او بامر مركب من الداخل
والخارج والكل باطل اما الاول فلان مجموع اجزاء الماهية من المادية والصورية
نفس الماهية فيعرفها به تعريفا بنفسها وقد عدم بطلانه واما الثاني فلان تعريف
الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف بعض اجزائها فان كان ذلك البعض هو
البعض المعرف لزم كون الشيء معرفا بنفسه وان كان غيره كان الجزء المعرف خارجا
عنه ضرورة ان كل جزء خارج عن الجزء الاخر فيكون من القسم الثالث وهو التعريف
بالامر الخارج وهو ايضا باطل لان الامر الخارج انما يعرف الماهية اذا علم
اختصاصه بها لامتناع التعريف بالوصف الذي لا يكون مختصا بالماهية
والعلم باختصاص الوصف بها يتوقف على تصورها وعلى تصور كل ما عداها
وكل واحد منهما باطل اما الاول فيوجب الدور لان تعريف الوصف اياها
يتوقف على تصورها الموقوف على تعريف الوصف اياها واما الثاني فيستلزم
تصور امور غير متناهية لان ما عدا المغاير للماهية غير متناه واما
القسم الرابع فلان المركب من الداخل والخارج خارج عن الماهية وقد بينا
التعريف بالخارج فيكون التعريف بالمركب ايضا محالا وتوجيه
السؤال ايضا هو ان تعريف التعريف محال لانه اما ان يكون المطلوب [illegible] او يكون من
غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه والا يلزم تحصيل الحاصل وكل غير
مشعور به يمتنع ايضا طلبه لان الذهن ح لا يكون ملتفتا اليه [illegible] فلا يتوجه
النفس نحو ما لم يخطر بالبال قال وأجيب عن الاول اقول اجاب
المتاخرون عن الاعتراض الاول بان قالوا لا نم امتناع التعريف بمجموع الاجزاء
قوله لان مجموع اجزاء

[illegible]

الشيء عينه ممنوع لان الجزء متقدم على الكل بالطبع والا يسابق على كل واحد
منها متقدم على شيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء فان قيل كون مجموع
اجزاء الماهية مغايرا لها لا يقدح في المطلوب فهو جواز التعريف بمجموع الاجزاء
نحوا ان يكون بعضها معرفا لتلك الماهية والا لزم التعريف على علم متناهيا والى
هذا الجواب اشار بقوله وهو فان اي يمتنع ان يكون معرفا لذلك الشيء وفيه
نظر لانه بحث عن السند وتقرير الخصم لم يرد جواز التعريف بجميع الاجزاء مطلقا
حتى يرد هذا السؤال فوجه ومعرف الشيء ليس بواجب ان يكون مساو اجزائه
اصلا اي وان سلمنا امتناع التعريف بجميع الاجزاء ولكن لا نم امتناع التعريف
ببعض الاجزاء والقول بان معرف المجموع يجب ان يعرف بعض الاجزاء
ممنوع بل كل واحد من الاجزاء قد يكون عنده التعريف اذا كانت معلومة
بوقت اخر ويكون الكل مفتقرا الى المعرف فيعرف الكل من حيث هو كل دون
الجزء وبالجملة من ان المعرف موجد المعرف وموجد الكل موجد لاجزائه
ممنوع فان موجد السرير ليس موجدا للخشب سلمناه لكن لا نم امتناع
التعريف بالوصف الخارجي قوله الخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به
ممنوع وان التعريف بالخارجي انما يتوقف على كون الخارجي مختصا بذلك الشيء
وشاملا لجميع افراده لا على العلم بالاختصاص والشمول فانه اذا كان
من المميز وصفه المساوي لزوم تصور كان العلم بالوصف مستلزما للعلم بالموصوف
وان لم يعرف اختصاصه به وهو ضعيف قال اقول الجواب الذي ذكره
المتاخرون ضعيف عند المصنف اما قولهم الجزء متقدم بالطبع الى اخره فلانه

بعلم كل واحد من الاجزاء لا يقتضي العلم بالمجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم
المغايرة بين الماهية والمجموع لان مجموع الاجزاء يغاير كل واحد منها فلا يلزم
من العلم بكل واحد العلم بالمجموع واما قولهم معرفة الشيء ليست بواجبة ان يعرف
الى اخره فباطل ايضا لان جميع الاجزاء المادية والصورية لو كانت معلومة
كانت الماهية ايضا معلومة فكانت مستغنية عن تعريف وذلك لانها لو لم تكن
معلومة لزم ان لا يفيد التحديد معرفة المحدود لانه يقتضي مراتب التحديد ان يكون
بجميع الاجزاء واذا لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد
مفيدا ومستلزما لمعرفة المحدود وهو ظاهر البطلان وانما ذكرنا اشار بقوله
والا لم يفد التحديد ويوهم ان الصورية مرفوع عطف على الاجزاء وبعض
الشارحين يفسر قوله والا لم يفد التحديد بما هو ظاهر الفساد وبالجملة الكتاب
واما قولهم تعريف الموصوف موقوف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم تصوره
تصوره ايضا فباطل ايضا لانه لو كفى في التعريف مجرد اللزوم المذكور لزم احد
الامرين وهو اما الاستغناء عن التعريف او امتناع التعريف لان الوصف الخارجي
لا يخلو اما ان يكون متصورا اولا فان كان متصورا كان الموصوف ايضا متصورا
اذ التعريف بتصوره يستلزم تصور الموصوف فيلزم الاستغناء عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف
وفيه نظر لجواز ان يكون الوصف معلوما والموصوف مجهولا به فيكون معرفا له
وايضا لو صح ذلك لزم ان لا تعرف شيء من الماهيات حدا بعين ذلك وما
يعلم من انه يجوز ان يكون الاجزاء معلومة دون التركيب فالتحديد بذلك
فيه ما فيه

الجواب

والجواب أقول لما تقرر ضعف الجواب المذكور ذكر ما هو الجواب الحق
عنه وهو الذي ذكره الامام العلامة القاضي سراج الدين الارموي في بعض
تصانيفه وتقريره ان يقال لم لا يجوز تعريف الماهية بجميع الاجزاء قولكم لانه يلزم
تعريف الشيء بنفسه قلنا لا نم لانه انما يلزم ذلك ان لو كان تعريف الماهية
بتصور مجموع الاجزاء وليس كذلك فان المعرف هو استحضار مجموع تصورات
الاجزاء المعلومة على انفرادها حتى يستلزم تصور المجموع الذي
هو المحدود والتغاير بين مجموع التصورات وبين تصور المجموع ظاهر
ضروري بتقدم الاول على الثاني واذا كان كذلك لم يكن تعريف الماهية
بجميع اجزائها بهذا المعنى الذي ذكرنا تعريفا للشيء بنفسه وهكذا نقول
في التعريف الرسمي ايضا اذا كان مركبا لان الامور التي تركب عنها الرسم معلومة
على انفرادها والتعريف بما هو استحضارها دفعة في الذهن بحيث يستلزم تصور
المرسوم وان لم يكن متصورا بكنهه وحقيقته ولما لم يكن هذا التعريف في التعريف
بالمفرد ... واما المفرد فلا يفيد سواء كان فصلا او خاصة كالناطق
والضاحك مثلا لانه يفيد الدلالة على شيء ذي نطق او ذي ضحك وذلك الشيء
بحسب مفهومه اعم من ان يكون انسانا او غيره ومن شرط المعرف مساواته
للمعرف فاذن مجرده لا يفيد تصور حقيقة الشيء ولا تميزه عما عداه
قال وعن الثاني أقول هذا هو الجواب عن السؤال الثاني وتقريره
ان يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب غير مشعور به من وجه لان الذهن يكون
غافلا عنه قولكم ... لا نم وانما يكون كذلك لو كان غير مشعور به مطلقا اما
اذا كان مشعورا به

بعض اعتباراته دون بعض لكن الوهم غافلا عنه فامكن توجه الوهم
ن فصل المطلوب ان كان هو الوجه المشعور به كان طلبه طلب الحاصل
وان كان هو الوجه الغير المشعور به كان الذهن غافلا عنه قلنا
ان المطلوب ليس هو احد الوجهين المذكورين بل الشيء الذي له وجهان معا اذ
هذا الشيء مشعور به من وجه دون وجه وكل ما كان من هذا القبيل
جاز طلبه فان الانسان يطلب حقيقة الملك وان لم يعلم منه الا كونه
ما في الوهم لا مرئي وكذا حقيقة الهندسة مثلا وان لم يعلم منها الا كونها
نافعة او موجبة للاكرام قال المعرف فيما يعرف وتعرف به اقول البسيط
هنا ما لا يلتئم حقيقته عن امور والمركب بخلافه فالبسيط الحقيقي الذي
لا تركيب فيه عن جواهر الوجود لا يحد اذ لا جزء له ولا يحد به اذ
ليس جزءا لشيء آخر كالواجب والعقول والنفوس والبسيط الذي تركب
من الغير لا يحد لما تقدم ولكن يجوز ان يحد به لانه لما كان جزء الغير لم يكن
تحديد ذلك الغير الا بذكره كالجوهر فانه ليس مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه
جزء لما تحته من الافراد والمركب الذي ليس جزءا من غيره يحد ولا يحد به
كالنوع الاخير والذي يكون جزءا من غيره يحد ويحد به كالاجناس والانواع
المتوسطة فالحد التام والناقص يختص بالمركبات لاشتمالهما على
جميع الاجزاء وعلى بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة
واما الرسم الناقص فهو التعريف بالخارج فيعمهما المركب والبسيط جميعا
لجواز ان يكون لكل واحد منهما لازم بيّن فيعرف به قال الفصل الثالث

[illegible]

اقول لما فرغ من مباحث الاقوال الشارحة شرع في مباحث الدليل وبدأ
بذكر انواعه ولما توقف معرفة ذلك على معرفة الدليل عرّف الدليل اولا بانه
الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمراد باللزوم هاهنا ما هو
اعم من اللزوم العقلي والعادي ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة
كما ذهب اليه الاشعري وقيل عليه انه تعريف دوري واجيب بانه تعريف
بالنسبة الى الحد فتعرف ان شيئا ما يسمى دليلا وشيئا ما يسمى مدلولا ولكن لا نعرف
ان ايهما الدليل [illegible] والواحد التعريف يختص بالقطعيات لان الظنيات لا
تسمى علما وقيل [illegible] بالامر ان الظني لا يسمى علما [illegible] العلم المنقسم الى الاعم
ليشمل الظن ايضا سلمناه لكن لا يلزم من ذلك اختصاص التعريف بالقطعيات
لان الدليل الظني وان لم يكن العلم به حاصلا لكن يمكن ان يكون بحيث
لو حصل العلم به حصل العلم بالمدلول واستحالة العلم به لا ينافي صدق
الملازمة بينهما ولقائل ان يقول ان التعريف غير جامع لانه يخرج عنه
الدال على مدلول عرفي وايضا يخرج عنه الدليل الفاسد قوله
فاما ان نستدل بالكلي على الجزئي الى آخره اشارة الى حصر انواع الدليل في ثلثة
وهي القياس والاستقراء والتمثيل وتقريره ان يقال اذا استدللنا بشيء
على شيء فاما ان نستدل بثبوت الحكم لكل الافراد على ثبوته في بعض الافراد
وهو القياس كقولنا كل جسم ممكن وكل ممكن حادث فاستدللنا بثبوت الحدوث
لكل افراد الممكن على ثبوته للجسم الذي هو بعض افراده واما ان نستدل بثبوت
الحكم لكل افراد احد المتساويين على ثبوته في كل افراد الآخر وهو الانعكاس
كقولنا الانسان متعجب وكل

يتعين صاحكر واما أن يستدل بثبوت الحكم لبعض الافراد على ثبوته في كلها وهو
عكس الاول ويسمى استقراء وهو قسمان تام وناقص فالتام هو ان يكون الحكم ثابتا
في جميع الجزئيات كالحكم بان كل جسم متحيز لان الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل واحد
منها متحيز وهو يفيد العلم لانه في الحقيقة هو القياس المقسم والناقص ان يكون الحكم
ثابتا في بعض الجزئيات كقولنا كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الدواب والطيور وسائر الحيوانات كذلك وهذا لا يفيد اليقين لاحتمال ان
يكون حال الافراد المتروكة بخلاف سائر الافراد كالتمساح فانه لا يحرك فكه
الاسفل عند المضغ واما ان يستدل بثبوت الحكم في بعض الافراد على ثبوته في
بعض الآخر لاشتراكهما في العلة وهو التمثيل في عرف المنطقيين والقياس
في عرف الفقهاء كقولنا السماء متشكل فيكون حادثا كالبيت والنبيذ مسكر فيكون حراما
كالخمر والجزئي الاول اعني المقيس عليه يسمى اصلا والجزئي الثاني اعني المقيس يسمى فرعا
والمعنى المشترك بينهما يسمى جامعا والجامع اما يعسر اذا علم كونه علة لذلك الحكم
وموثرا فيه واثباته بوجوه يطرق منها الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوث الوصف
وينعدم بعدمه وطريقه ان يقال الحكم دار مع المشترك وجودا وعدما ودوران
الشيء مع الشيء يدل على ان المدار علة للدائر علم بالشيء في علم الطرد ومنها
السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل وابطال بعضها يتعين الباقي
للعلية كما يقال علة الحكم اما المعنى المشترك او معنى آخر لكن الثاني باطل فلا بد كذا
يتعين الاول ولا يخفى عليك ان كلام مذهب الطريقين لا يفيد اليقين
ومنها المناسبة لتعليل تحريم الخمر بالاسكار ومنها الاجماع والايماء
الى غير ذلك من

المسائل المذكورة في اصول الفقه قال الكاتب في القياس اقول لما فرغ من تقسيم
الحجة الى الانواع المذكورة شرع في تعريف القياس وذكر اقسامه وعرفه
بانه قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والمراد بالقول
اعم من ان يكون ملفوظا او معقولا ليندرج في تعريف القياس القياس المعقول والملفوظ
والمراد من الاقوال القضايا فما واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة
لعكسها ولسائر لوازمها واما لم يقل من مقدمات [illegible] جزءا من الدور فقوله
متى سلمت ولم يقل مسلمة ليدخل في القياس القياس المؤلف من المقدمات [illegible] كاذبة
فانها ولو لم تكن صادقة لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا
كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلم [illegible] لزم منه ان كل انسان
جماد والمراد باللزوم ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس
الكامل وغيره وقوله لذاته اي لذات القول احترز عما يلزم القضية
لا لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى وهي اما اجنبية او غير اجنبية
عنها اما الاولى فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما
ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه ان جزء الجوهر جوهر
لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع
الجوهر فهو جوهر ولا يرد على ذلك بان الشكل الثاني بعكس المستوي
للكبرى لانه فسر الواسطة بما تغاير حدودها حدود القياس والعكس المستوي
لا تغايرها واما الثانية فكما في قياس المساواة وهو قولنا ا مساو
لب وب مساو لج فانه يلزم منه ان ا مساو لج لكن لا لذاته بل
العالف

بل بواسطة مقدمة اخرى مجهولة الى الصغرى وهو قولنا كل مساو لب
مساو لج لزم بالضرورة ان يكون كلما كان ا مساويا لب مساويا لج واذا
ضممنا الى الصغرى انه بالذات قولنا ا مساو لب وقيل في بيان انتاج
ان ما يساوي المساواة لزم عن ذاته قولنا ا مساو لمساوي ج واذا ضممنا
الى قولنا وكل ما هو مساو لمساوي ج فهو مساو لج انتج المطلوب
المذكور منه ومنه يظهر لزوم ان ا مساو لما يساوي ج من المقدمتين
ليس لذاتهما بالذات وبما يجري مجرى قياس المساواة قولنا ا ملزوم لب
وب ملزوم لج وقولنا ا جزء لب وب جزء لج قوله قول آخر
يعني به ان النتيجة مغايرة لكل واحد من تلك الاقوال المذكورة في القياس
وهو احتراز عن استلزام مجموع قضيتين كل واحدة منهما فان ذلك لا
يسمى قياسا لا يقال هذا التعريف غير جامع لان القيد ذكر في القطعي
الاستثنائي الذي وضع فيه عين المقدم فان النتيجة فيه عين التالي
المذكور في القياس وانما ذكر في بعض القياسات الاقترانية كقولنا
كل ج ب وكل ب ا فان نتيجته وهي قولنا كل ج ا مذكورة في
القياس لانا نجيب عن الاول بان النتيجة مغايرة للتالي لكونها قضية
ولو كان تحتمل الصدق والكذب بخلاف التالي وعن الثاني بمنع قياسيته
فان القياس شرطه ان يستلزم شيئا وهذا ليس كذلك فوجب قوله وهو اما
ان يسمى النتيجة اشارة الى بيان اقسام القياس وتقريره ان
القياس على قسمين اقتراني واستثنائي لان النتيجة او نقيضها لا يخلو اما ان

يكون مذكورا فيه بالفعل او لم يكن شيء منهما مذكورا والاول هو
الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الاستثنائي قولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة وهي قولنا
هو حيوان مذكورة بالفعل وان قلنا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان
وههنا نقيض النتيجة وهو قولنا هذا انسان مذكورة فيه بالفعل فان
قلت الحكم بان النتيجة مذكورة في القياس الاستثنائي ينافي ما تقدم
من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة تغاير التالي
بالذات وتحالفها بالعوارض فحيث حكم بكونها مذكورة اريد الاول
وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني وما قيل ان المراد بالمذكور
لفظ النتيجة فضعفه ظاهر مثال الاقتراني العالم متغير وكل متغير حادث
ينتج ان العالم حادث فقولنا العالم حادث ليس مذكورا فيه بالفعل
وان كان مذكورا في القوة قال والاول هو ان يسمى بالوجود
اقول القياس الاستثنائي يتركب من مقدمتين احداهما شرطية وهي التي تحصل
بعد حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثنائية وهي التي
تدل على وضع احد الجزئين من المقدم والتالي او على رفع احدهما
والشرطية اما متصلة واما منفصلة والمتصلة هي التي حكم فيها بصدق
قضية على تقدير اخرى اما لزوما كقولنا ان كان هذا انسانا
فهو حيوان واما اتفاقا كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق
ولعدم امتناع الاتفاق ولم يتعرض لها في العلوم لم يذكر المصنف والمنفصلة
هي التي يحكم فيها

بالمعاندة في الصدق والكذب معا ويسمى حقيقية كقولنا العدد اما
زوج او فرد او يحكم فيها بالمعاندة فقط في الصدق ويسمى مانعة الجمع كقولنا الشيء
اما ان يكون شجرا او حجرا او في الكذب فقط كقولنا زيد اما في البحر او لا
يغرق والجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما والثاني تاليا واذا عرفت ذلك
فنقول القياس الاستثنائي ان كانت شرطيته متصلة فشرط الانتاج ان
يكون الاستثناء بعين الملزوم وهو المقدم لينتج عين التالي او
بنقيض التالي لينتج نقيض المقدم لان وجود الملزوم يستلزم وجود
اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم فالاول كقولنا ان كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان والثاني كقولنا في
المثال المذكور لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان واما استثناء
نقيض المقدم وعين التالي فلا ينتجان شيئا لاحتمال كون التالي اعم من
المقدم كما في المثال المذكور ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
ولا من وجود العام وجود الخاص واما الاستثنائي المنفصل
فان كانت المنفصلة فيه حقيقية فوضع كل جزء من المقدم والتالي ينتج
رفع الاخر وكذا رفع كل جزء منهما ينتج وضع الاخر فهذه نتائج اربع
وان كانت مانعة الجمع فوضع احدهما ينتج رفع الاخر واما رفع احدهما
فلا ينتج وضع الاخر لجواز ارتفاعهما معا والمرجع الى الحس فتوجد
او بوجود احد المتعاندين ان يستدل بوجود احد المتعاندين على
عدم المعاند الاخر وهذا انما يكون اذا كانت المنفصلة حقيقية
او مانعة الجمع

... بعدم احد المتعاندين على وجود المعاند الاخر وهذا انما
يكون اذا كانت حقيقية او مانعة الخلو قوله واخرى عطف على قوله تحليلية
اي يكون مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم اي استثناء
عين المقدم في اللزومية او على وضع المعاند مطلقا اي في الصدق
والكذب والثاني واحد منهما بعدم قال والاول هو اربعة اوجه
اقول القياس الاقتراني ينقسم الى اربعة اقسام لانه لما كانت
نسبة مجهول المطلوب اي موضوعه ومحموله الى امر ثالث يكون متوسطا
بينهما ويكون الحكم واحدا من طرفي المطلوب يسمى ذلك الثالث
حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب والحد ... المتكرر
كالموضوع والمحمول في المقدمة الحملية والمقدم والتالي في المقدمة
الشرطية فاذن لا بد في القياس الاقتراني من مقدمتين وحدود
ثلاثة الاوسط وطرفي النتيجة اعني المحكوم عليه والمحكوم به والمحكوم
عليه يسمى الحد الاصغر والمحكوم به يسمى الحد الاكبر والمقدمة التي
فيها الاصغر تسمى صغرى والتي فيها الاكبر تسمى كبرى كقولنا كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم فالانسان هو الحد
الاصغر والحيوان هو الاوسط والجسم هو الحد الاكبر وقولنا كل
انسان حيوان هو الصغرى وقولنا كل حيوان جسم هو الكبرى واذا
تقرر ذلك فنقول النسبة الحاصلة من وضع الحد الاوسط عند الحدين
الاخرين اعني الاصغر والاكبر تسمى شكلا وهو اربعة لان الحد الاوسط
ان كان محمولا في الصغرى

موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول وإن كان محمولاً فيهما فهو
الشكل الثاني وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث وإن كان
موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع واقتران الصغرى
بالكبرى يسمى ضرباً وقرينة والقول اللازم يسمى مطلوباً إن سيق حجة
إلى القياس ونتيجة إن سيق من القياس إليه فإنه يوضع المطلوب
أولاً ثم يطلب ما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو المطلوب وإذا
تم القياس فهو النتيجة قال الأول أقول كل شكل من
الأشكال الأربعة إذا ركبت هاهنا بعد ما ذكرناه حدث له باعتبار الكم
والكيفية ستة عشر ضرباً لأن الصغرى إما أن تكون موجبة كلية أو جزئية
أو سالبة كلية أو جزئية وعلى كل من التقادير الأربعة فالكبرى أيضاً
لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة ومضروب الأربعة في نفسها ستة
عشر لكن ليس كلها منتجة بل المنتج بعضها لأن لشرائط الإنتاج في كل
شكل ما يوجب سقوط بعضها وأما الشكل الأول فشرط إنتاجه
أمران أحدهما إيجاب الصغرى وإلا لم تندرج الأصغر في الأوسط
فلم يحصل التعدي وبسبب هذا الشرط سقط ثمانية أضرب
وهي السالبتان مع المحصورات الأربع والثاني كلية الكبرى لأنها لو كانت
جزئية احتمل أن يكون الأوسط الذي حكم به على الأصغر غير الذي حكم عليه
بالأكبر فلا يتحد الأوسط وبسبب هذا الشرط سقط أربعة أخرى وهي
الجزئيتان مع الموجبتين فبقي أربعة أضرب الأول من موجبتين كليتين
كقولنا كل ج ب وكل ب ا

فكل ج ا والنتيجة إشارة بصدق الأوسط على كل الأصغر وصدق الأكبر على
كل ما صدق عليه الأوسط والثاني من موجبتين والصغرى جزئية
كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا وإشارة بصدق الأوسط على بعض
الأصغر وصدق الأكبر على كل ما صدق عليه الأوسط الثالث من كليتين
والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا والنتيجة إشارة بصدق
الأوسط على كل الأصغر وسلب الأكبر عن كل الأوسط والرابع من
موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من
ب ا والنتيجة إشارة بصدق الأوسط على بعض الأصغر وسلب الأكبر عن
كل الأوسط فوجه على صدق الأكبر أي أخص إشارة إلى بيان الضروب
الأربعة أي تستدل بما ذكرنا على صدق الضروب الأربعة فنتيجة الضرب
الأول موجبة كلية والنتيجة إشارة بقوله على صدق الأكبر على كل الأصغر
ونتيجة الثاني موجبة جزئية والنتيجة إشارة بقوله أو بعضه أي صدق الأكبر
على بعض الأصغر ونتيجة الثالث سالبة كلية والنتيجة إشارة بقوله أو سلبه
عن كله أي سلب الأكبر عن كل الأصغر ونتيجة الرابع سالبة جزئية والنتيجة
إشارة بقوله أو بعضه أي سلب الأكبر عن بعض الأصغر قال
الثاني أن تستدل أقول الشكل الثاني شرط إنتاجه أمران أحدهما
اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب والثاني كلية الكبرى لأنه لو انتفى
أحد الأمرين لم يحصل الجزم بالنتيجة لصدق القياس مع إيجاب النتيجة
تارة ومع السلب أخرى وهو موجب العقم والشرطان إذا اجتمعا كما ذكرنا
فسقط اثنا عشر

ضربا لانه باعتبار الاول تسقط الموجبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية
والجزئية مع مثلها ومع الكلية والسالبة الكلية مع مثلها ومع الجزئية والسالبة
الجزئية مع مثلها ومع الكلية وذلك ثمانية وباعتبار الثاني تسقط
اربعة وهي الموجبة الجزئية الكلية مع السالبتين والسالبة الجزئية الكلية
مع الموجبتين يبقى اربعة اضرب الاول من كليتين والصغرى موجبة
كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب واليه اشار بقوله بصدق الاوسط
على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر الثاني عكس الاول كقولنا
لا شيء من ج ب وكل ا ب ونتيجة كل واحد منهما سالبة كلية واليه
اشار بقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر الثالث من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب واليه
اشار بقوله او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلبه عن كل الاكبر
عن كل الاكبر الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا
بعض ج ليس ب وكل ا ب واليه اشار بقوله او بسلبه اي سلب
عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر وكل واحد من هذين
الضربين نتيجته سالبة جزئية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر
اي بقول بما ذكرنا من الضربين على سلب الاكبر عن الاصغر
قال وذلك بشرط اقول هذا اشارة بشرط اخر لانتاج هذا
الشكل بحسب الجهة وهو احد الامرين الاول ان يكون الوقت الذي
حكم فيه بثبوت الاوسط لاحد الطرفين هو الوقت الذي حكم فيه بسلبه عن الطرف الاخر
الثاني ان يكون احدى

المقدمتين دائمة سواء كانت ضرورية اولا سواء كانت ذاتية او وصفية اذ
المشروطتان والعرفيتان اتصافهما فيما الاول قولنا كل ج ب
في هذا الوقت المعين ولا شيء من ا ب في غير ذلك الوقت فيه لا شيء من ج
ا في ذلك الوقت ومثال الثاني قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل صهال
فرس دائما ينتج لا شيء من الانسان بصهال دائما. فانما اشترط احد
الامرين لانه لو لم يكن كذلك لم يحصل الانتاج لصدق قولنا لا شيء من
القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف دون حلولة الارض بينه وبين
الشمس مع انه لا يصدق النتيجة وهي قولنا لا شيء من القمر بقمر واعلم ان
هذا الشرط لا يكفي في الانتاج لانه قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة مع
الدائمة فانه لا يصدق قولنا لا شيء من الزنجي باسود دائما وكل زنجي اسود
بالامكان مع كذب لا شيء من الزنجي بزنجي اللهم الا ان يخص الدائمة بالذاتية
حتى ذلك باشتراط الفعلية قال الثالث ان يشترك اقول شرط
في انتاج الشكل الثالث امران احدهما ايجاب الصغرى لصدق قولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكل انسان حيوان مع كذب النتيجة والثاني كلية احدى
المقدمتين لاحتمال جنسية الاوسط للطرفين كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان فرس مع كذب النتيجة ومع اعتبار الشرطين تسقط عشرة اضرب ثمانية للاول والثنتان
للثاني يبقى له ستة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ج
ا فبعض ب ا واليه اشار بقوله بصدق الطرفين على كل الاوسط الثاني من
موجبتين كليتين والصغرى جزئية والثالث من موجبتين والكبرى جزئية
واليهما اشار بقوله او احدهما على كله والاخر

على بعضه اي يصدق احد الطرفين على كل الاوسط وصدق الطرف
الآخر على بعض الاوسط ويندرج في هذه الضروب موجبتين جزئيتين
واليهما اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الضرب الرابع
من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب واليه اشار بقوله
او بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط الخامس من
موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى واليه اشار بقوله او بعضه اي بسلب
الاكبر عن بعض الاوسط السادس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى
واليه اشار بقوله او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله اي بصدق الاصغر
على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط ويندرج في هذه الضروب الثلاثة
سالبة جزئية واليها اشار بقوله بسلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الرابع
اقول شرط انتاج الشكل الرابع لدى الجميع فيه خسيستان الا في السلب
والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين الا اذا كان الصغرى موجبة
جزئية فانه يجب ان يكون الكبرى سالبة كلية لانه لولا ذلك لزم الاختلاف الموجب
للعقم والمطرد في المواد كما حققه ويلزم من ذلك كون ضروبه الناتجة خمسة
لانه يسقط بواسطة الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا
في ضرب واحد تسعة اضرب وبواسطة الشرط الثاني ضربان نتيجة خمسة
الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وكل
ناطق انسان ينتج بعض الحيوان ناطق واليه اشار بقوله بصدق الاصغر
على كل الاوسط وصدقه اي صدق الاوسط على كل الاكبر الثاني من موجبتين والكبرى
جزئية ينتج كالاول والمثال

واليه اشار بقوله او بعضه اي او صدق الاوسط على بعض الاكبر وا
ينتج سالبة اشار بقوله على صدق الاكبر على بعض الاصغر الثالث من كليتين
والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس
بانسان ينتج بعض الحيوان ليس بفرس الرابع من موجبة جزئية صغرى
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية والمثال مما تقدم والى هذين الضربين
مع نتيجتهما اشار بقوله او بصدقه على كله او بعضه الى آخره فقوله بصدقه
على كله اي صدق الاصغر على كل الاوسط وهو اشارة الى صغرى
الضرب الثالث قوله او بعضه اي بعض الاوسط وهو اشارة الى صغرى
الضرب الرابع وقوله وسلب الاوسط عن كل الاكبر اشارة الى كبرى
الضربين وقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اشارة الى نتيجتهما
الخامس من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكل ناطق انسان ينتج لا شيء من الفرس بناطق والى هذا الض
مع نتيجته اشار بقوله او سلب الاصغر عن كل الاوسط الى آخره وا
استحضرت ما ذكرناه تبين لك ان القرائن المنتجة ثلثة وعشرون اربعة منها
استثنائية قسمان من الاستثنائي المتصل احدهما ما وضع فيه المقدم والآخر
ما رفع فيه التالي وقسمان من المنفصل احدهما تشتمل على وضع احد
المتعاندين والآخر على رفعه والبواقي اقترانية قال الثالث اقول
الدليل ينقسم من جهة المادة الى عقلي ونقلي ومركب منهما فالاول كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن حادث والثاني كقولنا تارك المامور به عاص وكل عاص
يستحق النار والثا

كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية وقد يقال ان النقلي المحض
يستحيل وجوده لان الاخبار الصادرة عن شخص انما تفيد العلم او الظن
صدقه وذلك بالعقل وفيه نظر لان المعني من النقلي ما يكون العلم بصدق
مقدمته مستفادا من السمع ولا استحالة في ان يكون جميع مقدمات الدليل
كذلك الحدثي وكون العلم بصدق الشارع عقليا لا ينافي ذلك ثم
مقدمات الدليل العقلي اما يقينية او ظنية او مشهورة او مسلمة او مشبهة باليقينيات
او بالمشهورات مع انها لا تكون كذلك فان كان يقيني المقدمات فهو البرهان
ويعرف بانه قياس مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج يقيني واليقين هو الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت وان كان ظني المقدمات فهو القياس الخطابي
كقولنا زيد يطوف بالليل فهو سارق ويسمى امارة ايضا وان كان
مشهور المقدمات ولم يفد جزما فهو الخطابي ايضا وغايته اقناع
العوام القاصرين عن درجة ادراك البرهان وان افاد جزما فهو القياس
الجدلي وغايته الزام الخصم وان كان مشبها باحدها فهو المغالطة
ثم ان ادعى المشابهة لليقيني فهو السفسطة وان ادعى المشابهة للمشهور
فهو الشغب فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي بازاء الجدلي وقد
يبسط هذه الاقسام بوجه آخر وهو ان يقال الدليل اما ان يفيد تصديقا
جازما او غير جازم والثاني الخطابة والاول ان اعتبر كونه حقا وكان كذلك
في نفس الامر فهو البرهان وان لم يكن كذلك فهو السفسطة وان لم يعتبر
كونه حقا فان اعتبر عموم اعتراف الناس او الخصم بمقدماته وكان كذلك فهو
الجدل وان لم يكن كذلك فهو

الشغب وان لم يعتبر الاعتراف فلا يكون ذلك حجة على الغير والشغب
والسفسطة يجمعهما صنف واحد وهو المغالطة وانما لم يذكر المصنف القياس الجدلي
لان الجدلي في هذا الزمان ليس واقعا على الوجه المذكور وهو ان يكون مقدماته
مشهورة او مسلمة عند الخصم كما في عهد القدماء بل على وجه آخر كما يعرفه
قال والمبادي السمعية اقول لما ذكر ان مقدمات البرهان يقينية شرع في اقسام
اليقينيات فهي ستة لان الحاكم بصدق القضايا اليقينية اما ان يكون هو العقل
او الحس او المركب منهما لانحصار المدرك في الحس والعقل فان كان الحاكم
هو العقل فلا يخلو اما ان يكون حكم العقل بمجرد تصور الطرفين او بوسط
يحصل في الذهن ولا يغيب عنه عند تصور الطرفين من غير كسب فان
كان الاول يسمى تلك القضايا اوليات وبديهيات كقولنا الواحد
نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وليس ذلك من شهادة الحس اذ الحس
لا يدرك الكليات وان كان الثاني فهو القضايا الفطرية القياس ويسمى
قضايا قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج فانا من تصور الاربعة
والزوج نحكم في الحال انها زوج لانه تصور في الحال انها منقسمة بمتساويين
والانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن دائما عند تصورهما وان كان
الحاكم هو الحس فهي المشاهدات والحسيات كحكمنا بان النار حارة
والشمس مضيئة ولقائل ان يقول ان الحس انما يفيد كون هذه النار حارة
وهذه الشمس مضيئة واما الكلي فالحاكم فيه هو العقل لا الحس وان كان مركبا من
الحس والعقل فله اقسام لان الحس اما حس السمع واما غيره فان كان
حس السمع فهي المتواترات

وهي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة السماع من جمع كثير احال العقل تواطؤهم
على الكذب اذ علم انتهاء الاخبار الى المشاهدة والاحساس كحكمنا بوجود
مكة وغيرها من البلاد ومعجزة من السيوف اخبار واحدا واحدا وجماعة امكن تواطؤهم
والاخبار المعقولات وان كان عن جنس السمع فالمراد بحكم العقل به الجزم
الحكم ان المشاهدة او لا يحتاج بل يكفي المشاهدة مرة او مرتين والذي
يحتاج فيه الى ذلك هو المجربات كحكمنا بان السقمونيا توجب الاسهال كما
شهدنا ترتب الاسهال عليه مرارا كثيرة ولا لاقترن اتفاقي خفي وانه لو كان هو به
اتفاقا لما كان دائما او اكثريا والذي لا يحتاج فيه الى كثرة المشاهدة هو
الحدسيات كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته
بحسب قربه وبعده عنها وانخسافه عند حيلولة الارض بينهما وعدم انخسافه
في غير ذلك والحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب اكثر والفرق
بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يجعل المشاهدات الجزئية مبدأ الحكم
كلي والتجربة تضم الى المشاهدة قياسا خفيا يحكم العقل بسببه واما الفرق
بين التجربة والحدس فهو ان القرائن المفيدة للجزم في الحدسيات مخالفة لاثر
بخلاف التجربة وقيل انما الفرق ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان
دون الحدس وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وبانه من المجربات
وليس لفعل الانسان فيه مدخل تامل واما الفطريات اقول لما فرغ
من القضايا التي هي مقدمات البرهان ومباديها شرع في ... عن القضية
التي هي مبادي غيره وهو انقسامه الى اوليات الفطريات وهي القضايا التي
يحكم بها العقل مع كونها ...

١٤

تجويزا مرجوحا فبحسب النقيض يجوز في اليقين والجهل المركب والمرجوح يجوز في
المشكوك والموهوم واما المشهورات وهي القضايا التي يعترف بها الناس
اما لمصلحة عامة وتسمى آراء محمودة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او لرقة
كقولنا مواساة الفقراء محمودة ورعاية الضعفاء واجبة او لحمية وانفة
كقولنا كشف العورة في المجامع مذموم ومحافظة اهل البيت لازم او لعادة
كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند وعدم قبحه عند غيرهم او للاستقراء
كقولنا الملك الفقير ظالم والفرق بين المشهورات والاوليات ان الاوليات
يكفي فيها تصور الطرفين واما المشهورات فيحتاج الى شيء آخر مما عددناه
والمشهور قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا فان المشهور اما بمعنى الشيوع
لا الكاذب فان قولهم ... كل شيء مشهور وانكاره شنيع وليس بكاذب
فانه لولا ... على المحالات وكذلك قبح ذبح الحيوانات عند قوم فان
انكاره شنيع عندهم مع ان الشرع يكذبه اذا انتشر ذلك ما علمه فقد
ظهر من كلام بعض المتأخرين ان المشهور نوع من الظني لانه قال سبب الظن
اما الشهرة وتسمى مشهورات او قول من يوثق بصدقه وتسمى مقبولات
واما عند المحققين فانها تشمل الظنيات لان ما به الاغلب ان يكون جازما
الثالث الوهميات وهي قضايا يحكم بها الوهم في المعقولات الصرفة
قياسا لها على المحسوسات والوهميات مبادي المغالطة كالحكم بان كل موجود
في جهة وان وراء العالم فضاء لا يتناهى والوهم قوة جسمانية تدرك المعاني الجزئية
وحكمه في المعقولات الصرفة كاذب لانه لا يدركها واما في المحسوسات فقد يكون
صادقا اذا شهد له العقل

فالتعويل الآية يدل على كونه مستقرا على العرش والدليل العقلي يمنعه لامتناع كونه مماسا
للاجسام فيجاز بالضمير الاعمال ثبوت مقتضاهما لاستحالة اجتماع النقيضين
ولا اعمالهما لاستحالة ارتفاع النقيضين وكذا اعمال ثبوت مقتضى
النقلي دون العقلي لان العقل اصل النقل لما مر فلو رجحنا النقلي على العقل
لزم تكذيب الاصل لاجل تصديق الفرع وهو محال لان تكذيب الاصل يستلزم
تكذيب الفرع فيلزم تكذيب الفرع على تقدير تصديقه هف فتعين العمل
بالعقل وتاويل النقل او تفويض الأمر الى الله كما هو مذهب كثير من
السلف قال الفصل الرابع اقول لما فرغ من انواع النظر باعتبار مادته
وصورته شرع في احكامه وفي هذا الفصل بحثان الاول ان النظر هل يفيد
العلم اولا والثاني على الاول هل يكفي في معرفة الله تعالى اولا وعلى الاول هل هو واجب
اولا البحث الاول في افادة العلم والمذهب الحق ان النظر الصحيح مادة
وصورة يفيد العلم والسمنية انكروا هذا القول مطلقا والمهندسون
اعترفوا به في العدديات والهندسيات وانكروه في الالهيات وزعموا
ان المطلوب فيها هو الاخذ بالاخلق والاولى استدل المصنف على المذهب
الحق بوجهين احدهما يدل على افادته اذا كان استثنائيا والثاني على افادته
اذا كان اقترانيا اما الاول فهو انا نعلم ضرورة ان من كان عالما بالملازمة
بين الشيئين ثم علم وجود الملزوم علم بالضرورة وجود اللازم واذا
علم عدم اللازم علم عدم الملزوم والا لم يكن الملزوم ملزوما ولا اللازم
لازما واذا كان كذلك فقد افاد النظر العلم وانكاره مكابرة وعناد واما الثاني
فهو لمن علم ان

كالحكم بان عدد الجسمين لا يوجد في مكان واحد في وقت فان العقل يساعده
في ذلك كالحكم بان الجسمين مطلقا لا يوجدان في مكان واحد الرابع المحسلات
وهو القضايا التي يسارع الحس عند ورودها بقبض او بسط واما يدرك عند الحس
في شيء او نفورها عنه سواء كانت صادقة او كاذبة كما يقال للخمر انها ياقوتة
سيالة وللمطبوخة المسهل انه شراب مرور صاف ترعد العقول من شربها
وللعسل انه مرة مقيئة فتنفر النفس عنه والمحسلات مواد القياس الشعري
واكثر استعمالها يكون فيها وقد يستعمل في المغالط ايضا اذا اريد ترويج
المقدمة على النفس على انقباض او انبساط الخامس المسلمات وهي
قضية تسلم من الخصم سواء كانت علما او عند الخصم كتسليم الفقهاء كون القياس حجة السادس المقبولات
ممن يوثق بصدقه كالانبياء والعلماء قال الخامس اقول لما فرغ من ذكر
الحجج العقلية شرع في الحجج النقلية وهي ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا
وهم الانبياء عليهم السلام لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق
الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات وقوله
عقلا تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا من النقل لاستلزامه
الدور واعلم ان الدليل النقلي لا يفيد لنا اليقين الا بعد تحقق امور عشرة
اولها ان يكون النقل الينا متواترا وقد عدم مع التواتر وثانيها عصمة رواة
العربية من اللحو والتصريف واللغة والاحكام كذلك في مادة ... والثالث ... واعمى
الى العاشر وهو عدم المعارض العقلي فانه لو قام دليل عقلي على نقيض ما دل
عليه الدليل النقلي امتنع العمل به بل يرجح الدليل العقلي من الوجوه الاخر
على العكس سوى فان

للعالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم بالضرورة ان للعالم مؤثرا قال احتج السمنية بوجوه
قلنا وهي ثلثة تمسك بها السمنية الاول مطالب الفكر لو افاد العلم فذلك العلم الحاصل
عقيبه اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لانا كثيرا ما ننكشف للناظر
خلاف ما اعتقده ولو كان ضروريا لما كان كذلك اذ الضروري لا يمكن انقلابه والثاني
باطل وانه لافتقر الى نظر آخر والكلام في لازم النظر الثاني اي صحة كالكلام
في لازم النظر الاول بان يقال الحاصل عقيبه اما ضروري وهو محال لما تقدم
واما نظري فهو المتنازع فيه والا لافتقر الى نظر آخر ولزم التسلسل الوجه الثاني
ان المطلوب من النظر اما ان يكون حاصلا اولا واما ما كان لا يفيد النظر العلم
اما اذا كان حاصلا فلامتناع طلبه واما اذا لم يكن حاصلا فلانه اذا حصل استحال
ان يعرف ان الحاصل مطلوبه لعدم شعوره به وفيه نظر لان عدم العلم بحصول المطلوب
لا يستلزم عدم حصول المطلوب حتى يلزم عدم افادته العلم اذ العلم بالشيء
لا يستلزم الشعور بالعلم به الوجه الثالث ان العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة
في الذهن بل لعلنا اذا خدمنا انفسنا ان نتوجه نحو استحضار مقدمة بعد
نفسنا في تلك الحالة التوجه نحو استحضار مقدمة اخرى فالحاضرة في الذهن ابدا
ليس الا مقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم والجواب
عن الوجه الاول انا نختار ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري على معنى انه لازم
من المقدمات الضرورية المترتبة بالترتيب الخاص اللازم المنتج ومن المعلوم ان لا ذلك
الضروري بهذا التفسير ضروري قوله قد يظهر للناظر خطاء ما اعتقده قلنا
ان [illegible] ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح فهو ممنوع فان اراد به النظر الصحيح
على وجه المخصوص

اشتبه بطرف الخطاء المراد انه عقيب ظهور الخطاء بعد النظر الفاسد فهو مسلم
ولا نزاع فيه انه لا يفيد العلم والجواب عن الوجه الثاني انا نختار ان المطلوب
اذا حصل لا نعرف انه مطلوبه فانه كان واحد من المحكوم عليه وبه معلوم
نسبة احدهما الى الآخر والمطلوب تعيين النسبة بالايجاب او السلب فاذا
حصل المطلوب اي قام الدليل على انه ثابت او على السلب عرف انه مطلوبه
عن علمه بالطرفين اللذين كانا متصورين له والجواب عن الوجه
الثالث لم لا يجوز لا نم امتناع حصول المقدمتين معا في الذهن ودعوى
الضرورة ممنوع فانا قد نعقل القضية الشرطية المركبة من حملتين لانا
نعقل طرفيها ثم نحكم باللزوم بينهما كما في المتصلات او بالمعاندة كما في المنفصلات
ولا شك ان الحكم باللزوم او المعاندة بين الشيئين يستلزم حصولهما في
الذهن حال الحكم بذلك اللزوم او المعاندة بين الشيئين وذلك يدل على
اجتماع مقدمتين دفعة في الذهن فان قيل تعقل طرفي الشرطية
ليس بعقل للقضيتين لان حرف الشرط اخرجهما عن ذلك فالجواب انا نقول
هذا الكلام على السند ومع هذا فان اقتران حرف الشرط بهما
يكون حال الحكم باللزوم المتأخر عن ذلك الحكم عن تعقل المقدمتين وبه يحصل
المطلوب قال واحتج المهندسون اقول تمسك المهندسون بوجهين الاول
ان الفكر لو كان مفيدا للعلم في الالهيات لافاد نسبة امر الى ذات الله
تعالى والتالي باطل لان نسبة شيء الى آخر يستلزم تصورهما والمباحث
لما اشتغلوا به لما سيجيء في كتاب الالهيات امتنع الحكم عليه

اي على ان النظر الصحيح يفيد العلم [illegible]

ولتسم سر الله ان اظهر الاشياء للانسان واقربها منه معرفته
التي يشير اليها كل احد بقوله انا ثم ان العقلاء اختلفوا في حقيقته لكن الكونه
فقيل انه البدن المحسوس وقيل اجسام سارية فيه وقيل جوهر مجرد
الى غير ذلك من الاقوال واذا كان علم الانسان باظهر الاشياء كذلك
فكيف يكون احوال الامور والبعيدة مناسبة عنه والجواب عن الوجه الاول ان
ذات الله تعالى وان كانت غير متصورة بحسب الحقيقة لكنها متصورة بحسب العوارض
وذلك كاف في امكان التصديق والحكم عليه بانه تعالى والجواب عن الوجه الثاني انه
انما يدل على صعوبة العلم بالالهيات وعسر ادراكها ولا نزاع فيه
انما الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يدل عليه والسبب في عسر هذا العلم الوهم
يلابس العقل ويعارضه في ماخذ العلم وهي المقدمات التي تبتني عليها مسائله
و الباطل يشتبه بالحق في مباحثه فيعرض للعقل الغلط بسبب معارضة الوهم
اياه ولذلك حصلت فيه اختلافات كثيرة بين العقلاء والسلف منعوا الكثير
الناس من تعلمه والاشتغال به قال فروع اقول هذه فروع
للمذهب على كون النظر مفيدا للعلم الاول منها هو انهم اختلفوا في ان حصول
العلم عقيب النظر هل هو على سبيل الاعداد او على سبيل التوليد او الى
... فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء على مذهبه ان النظر
يعد الذهن مستعدا لفيضان النتيجة عليه من واجب الوجود
بلا واسطة لكن الاشعري قال انها تفيض على الذهن لا بطريق العادة
كذلك كحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب قال اعني المصنف
الخلف فيه وقالت

الحكماء انها تفيض عليه وجوبا وعلى الخلف وذهب المعتزلة الى ان ال
نظر يولد النتيجة وتوجيها انه على هذا ان النظر هو فعل القريب لوجود
ثم تفسير التوليد بانه ايجاب الشيء شيئا اخر كان حركة اليد توجب حركة المفتاح
ووجود الملك في الجسم حركته له كايجاب الجسم المثل اولا فانه ليس الم
لا التوليد قوله ويتفرع فسادا اي فساد مذهب المعتزلة بان قيام الدليل
على ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء من غير واسطة ولا الاو
الا الله واذا كان كذلك فلا يكون النظر مولدا للنتيجة ومولدا فيه
قال اقول اختلفوا في ان مجرد استحضار المقدمتين هل يكفي
في حصول النتيجة ام لا فقال المصنف انه لا يكفي ذلك ولا بد من
ملاحظة الترتيب والهيئة العارضة للمقدمتين واستدل عليه بانه
لو كفى مجرد حضور المقدمتين لزم تساوي جميع الاشكال الاربعة في ج
الانتاج وخفائه والتساوي باطل ضرورة ان انتاج الشكل
الاول اظهر من انتاج بقية الاشكال وقد ذكر الترتيب مع الهيئة على
فان الهيئة انما توقف هذا الترتيب ولقائل ان يقول لا يلزم من هذا الد
كون ملاحظة الترتيب والهيئة شرطا في حصول الانتاج بل غايته ما
كونه شرطا لجلاء الانتاج او لخفائه ولا نزاع فيه بل في الاول واعلم
ان الشيخ اباعلي استدل على ان مجرد المقدمتين لا يكفي فان الانسا
قد يعلم ان هذه البغلة بغلة وكل بغلة عاقر ومع هذا يرى البغلة العظيمة
... اي بغلة منتفخة البطن انها حاملة فلا بد مع ذلك من ان يعلم ا
الحصول بحسب الكبرى

نظر ط

عند الإمام بأن ذلك إنما يكون ممكناً عند حصول أحدهما أما عند اجتماعهما
فلا قال المشهور أن النظر الفاسد أقول القائلون بأن النظر الصحيح
يفيد العلم ويستلزمه اختلفوا في أن النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أو
لا يستلزم شيئاً فأكثر الأشاعرة على أنه لا يستلزم فيه شيء من الصور
وقال الإمام إنه قد يستلزم والمصنف اختار تفصيلاً وهو أن فساد
النظر إن كان لفساد مادته فقط دون صورته فقد يستلزم الجهل وإن كان
لفساد صورته دون مادته أو لفسادهما لم يستلزم أما الأول فلأن
فساد المادة إذا كان مع صحة الصورة كان يستلزم النتيجة بالضرورة فإذا كانت
النتيجة غير مطابقة للواقع فقد استلزم جهلاً كما لو اعتقد أن العالم
قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر اعتقد بالضرورة أن العالم مستغن عن المؤثر
وهو جهل وأما الثاني فلأنه إذا كان فاسد الصورة سواء كان صحيح
المادة أو لا لم يكن منتجاً فلا يستلزم جهلاً ولا علماً ومن هذا يتبين أن فساد
ما يوهم نقض مراتب فاسدة المادة والصورة مستلزمة أيضاً قال
الثاني أنه كاف في معرفة الله تعالى أقول هذا هو المبحث الثامن من مباحث النظر
وهو أن معرفة الله تعالى هل يمكن حصولها بمجرد النظر أم يحتاج فيها إلى معلم
فذهب أهل الحق إلى أن النظر كاف واستدلوا بما ذكرنا من الدليل على إفادة
النظر وهو لزوم علم أن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علم أن العالم
له مؤثر ثم إذا ضم إليه أن المؤثر في الممكن يجب أن يكون واجباً علم بالضرورة
وجود الواجب تعالى وجد معلم أو لا ولقائل أن يقول لا شك أنه حتى
حصل العلم بذلك لا بوجود

حصل العلم بالصحة وإنما الكلام في إمكان العلم بهذه الأمور من غير معلم وما
ذكرتم لا يدل عليه وذهب الملاحدة إلى أن مجرد النظر لا يكفي بل يحتاج
إلى إمام معصوم يهدي الخلق إلى الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة واحتجوا
بوجهين الأول أن العقل لو استقل بالعلم لما احتاج إلى الأنبياء وإذا كان كذلك
لما اختلفت العقلاء في العلوم النظرية كما لم يختلفوا في القضايا الأولية
والتالي ظاهر البطلان الثاني أن الإنسان لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم
كالنحو والنجوم وأخس الصنائع كالحياكة والخياطة بل يحتاج إلى أستاذ
ينبهه إلى ذلك فكيف يستقل بأصعب العلوم وهو العلم بذات الله تعالى وصفاته
ونعوت جلاله والجواب عن الوجه الأول منع الشرطية لأنها إنما تصدق لو أتى
كل واحد بالنظر على الوجه الصحيح وهو ممنوع وعن الثاني أنه لا شك
ولا نزاع في عسر حصول معرفة الله تعالى من غير أستاذ وإنما النزاع في الامتناع
وما ذكرتم لا يدل عليه قال الثالث أقول اتفقت الأشاعرة والمعتزلة
على أن النظر في معرفة الله تعالى واجب لكن الأشاعرة قالوا وجوبه سمعي لقوله تعالى
قل انظروا ماذا في السموات والأرض فإن الآية دلت على وجوب الفكر في مخلوقات
الله تعالى ليستدل بها على وجود الصانع ووحدانيته والمعتزلة قالوا إن وجوبه
عقلي وذلك لأن معرفة الله تعالى بالإجماع واجبة ومعرفته تتوقف على النظر إذ لو
توقفت على السمع لزم الدور وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق أي الذي
يجب على كل حال وكان مقدوراً فهو واجب وإلا لجاز تركه مع وجوب الإتيان
بالواجب المتوقف عليه وحينئذ يلزم التكليف بالشيء حال عدمه وهو تكليف
بالمحال أو عدم وجوب الواجب المطلق

احتراز عن المعتقد فان معرفته غير واجبة كما يجاب الزكاة الموقوف على حصول النصاب
واعترض على هذا الدليل بانه مبني على امور ثلثة فاسدة فيكون هو ايضا
فاسدا الاول ان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا الشرع وسنبين
الاصحاب بفكرة بحل النزاع بطلان ذلك والثاني امتناع حصول
معرفة الله بغير النظر وهو ممنوع لجواز حصولها بالالهام او بتصفية
الباطن او بقول الامام المعصوم والثالث امتناع التكليف بالمحال وهو
ايضا ممنوع لجواز ذلك عندنا واما ثانيا فكلاهما ممنوع ولم نقل والكل
ممنوع لان حكم العقل ليس بممنوع على الاطلاق كما سيجيء قوله بان يقول
ثم عطف على قوله بان مبناه الخ واعترض عليه بوجه آخر وتقريره لو وجب
النظر بالشرع لكان تاركه معاقبا والتالي باطل اما الملازمة فلان
التعذيب على الترك من لوازم الوجوب واما بطلان التالي فقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل على ان العبد لا يعذب قبل الشرع
فلو ترك النظر قبل الشرع لا يعذب فلا يكون واجبا وفي هذا الاعتراض
نظر لانا لا نسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب
من لوازمه والاية لم تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم
على تسليم ان اللازم هو التعذيب **قال** بل لو وجب بالشرع **اقول** المعتزلة
احتجوا على ان وجوب النظر عقلي بانهم قالوا لو لم يجب الا بالسمع لزم
افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات النبوة والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان النبي عم اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم
صحتها

بالمكلف ان يقول النظر فيه محال لانه موقوف على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه موقوف
على النظر في المعجزة لانه على هذا التقدير موقوف على ثبوت الشرع الموقوف
على النظر في المعجزة فيلزم الدور المفحم او يقول هكذا لا يجب علي النظر في
المعجزة الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا عند النظر في المعجزة فلا انظر حتى
يثبت الشرع ولا يجب علي شيء من الواجبات وذلك افحام للانبياء عليهم
السلام واعلم ان لفظ المصنف انما يوافق المعنى الاول لا الثاني كما
يوهم بعض ثم اجاب المصنف بان ما ذكرتم مشترك الالزام لان وجوب النظر
وان كان عقليا عندكم لكنه ليس بضروري لتوقفه على مقدمات نظرية وهي العلم
بوجوب معرفة الله تعالى وبان النظر طريق اليها وبان الطريق ليس سواه وبان
مقدمة الواجب واجبة وكل واحد منها من الامور النظرية المفتقرة الى انظار
دقيقة لاجلاء العقلاء فيها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى
لا اعرف وجوب النظر والعلم بوجوب النظر لما كان نظريا يتوقف على نظري وكذلك
فلا انظر حتى لا اعلم وجوبه ولا يثبت الشرع فيلزم الافحام واعلم ان هذا الجواب
الزامي جدلي واما الجواب التحقيقي فقد ذكرناه في شرح اصول ابن الحاجب
قال الكتاب الاول في الممكنات **اقول** المراد بالامور الكلية هو
الامور العامة وقد فسروها بما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات كالوجود
والوحدة والماهية او اكثرها كالوجوب بالغير والامكان والحدوث
وقالوا ان القدم لما كان مقابلا للحدوث عد من اقسام الامور العامة وان
لم يكن من المختصة منها ولذلك عد بعض الناس الامتناع ايضا منها لمقابلة
الوجوب والامكان

اولانه لما كان مشتركا بين المعدومات الممتنعة جرى مجرى الامور العامة
وكذا الكلام في العدم باعتبار مقابلته الوجود او اشتراكه بين المعدومات وقد
يقال في تفسيرها بوجه اخصر جامع لجميع الاقسام المذكورة من غير تكلف وهو ان يقال
الامور العامة هي التي لا تختص بالجواهر والاعراض ولا يرد عليه صفات الله
تعالى انه لا يقول بها لان الكلام في غير الالهيات قال المعلوم اقول من ههنا
الفصل يقسم المعلومات تمهيدا على راى الحكماء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة اما
الاشاعرة فالذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود والمعدوم لان المعلوم
ان كان له ثبوت في الخارج وتحقق بوجه ما فهو الموجود والا فهو المعدوم واما
مثبتوا الحال منهم كالقاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين فانهم قسموا المعلوم
الى ثلثة اقسام لانه ان لم يتحقق في الخارج فهو المعدوم وان تحقق فيه فان كان
تحققه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو الموجود وان كان باعتبار الغير وبتبعيته
فهو الحال كالاجناس والفصول فالاجناس كلونية السواد والعرضية والوجود
والفصول كما تقتضيه البصر وغيرها وليس المراد من الاجناس والفصول في
هذا الموضع ما هو مصطلح المنطقيين بل هو اعم منها وهو الامور المشتركة
والمميزة وقسموا الحال الى معلل وهي ما تثبت للذات بمعنى قائم بها كالعالمية والقادرية
والكائنية المعللة بالعلم والقدرة والكون والى غير معلل كالوجود والتحيز
وغيرهما بالجملة الى اخره فقوله صفة احتراز عما ليس بصفة كالذوات وقوله
غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات الوجودية كالعلم والقدرة والسواد
والبياض وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائم بموجود
احترازا عن الصفات المعدومة

وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة
للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم اذا عرفت ذلك فاعلم
ان في هذا التعريف نظرا وذلك لان تعريفها بالصفة يخرج عنه الصفة والمعقول
عن اصحاب الحال ان جميع الامور المشتركة والمميزة عندهم احوال وتلك قد تكون
صفات قائمة بغيرها وقد لا تكون فلا يكون التعريف جامعا قال وقال اكثر
المعتزلة اقول اكثر المعتزلة قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام لان المعلوم ان كان متحققا
في نفسه اي متقررا في الخارج سواء كان عاريا عن صفة الوجود او لا فهو الشيء والثابت
وان لم يكن متحققا فهو المنفي كاجتماع النقيضين وشريك الباري وغيرهما
من الممتنعات والاول ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا
فهو المعدوم والمعدوم قد يطلق عندهم على المنفي ايضا فيكون المعدوم اعم
من المنفي والثابت اعم من الموجود لكن بين العمومين فرق فان اطلاق المعدوم على
الممتنع ليس بحسب اطلاقه على الممكن بخلاف اطلاق الثابت على الموجود والمعدوم
والقائلون بالحال من المعتزلة قسموا الكائن في الاعيان الى قسمين لان الكائن ان استقل
بالكائنية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل بالكائنية بل انما يكون تبعا للغير
فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزامه كون جميع الاعراض الكائنة في الاعيان
احوالا عند هؤلاء وليس كذلك اللهم الا اذا فسر الاستقلال بالكائنية
على وجه تشمل الجواهر والاعراض الموجودة قال وقال الحكماء اقول كل ما
يصح ان يعلم سواء كان معلوما او لا اما ان يتحقق في الذهن والخارج واما ان لا يتحقق
بوجه الاول الموجود والثاني المعدوم والموجود ان كان متحققا في الخارج
فهو الموجود الخارجي

وان كان في الخارج فهو الموجود الخارجي والموجود الخارجي ان لم يقبل العدم نظرا الى ذاته فهو واجب الوجود وان قبله نظرا الى ذاته مع قطع النظر عن غيره فهو ممكن والممكن ان كان في موضوع فهو العرض والا فهو الجوهر وعرف الموضوع بالمحل الذي يكون مقوما للحال اي يتوقف عليه وجود الحال وفي هذا التعريف نظر نعرفه في الهيولى ايضا فالاولى ان يقال هو المحل المقوم في نفسه المقوم للحال فيخرج عنه الهيولى واما المتكلمون فقد قسموا الموجود الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما لوجوده اول وهو الحادث ثم الحادث الى متحيز والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء او حال في المتحيز او لا هذا ولا ذاك فالمتحيز هو الجوهر والحال في المتحيز هو العرض واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فقد انكره المتكلمون واتهم الفلاسفة كما يجيء واقوى دلائل المنكرين هو انه لو وجد موجود كذلك لساوى الباري في هذه الصفة لكان الباري مشاركا له في انه ليس متحيزا ولا حالا فيه ومتميزا عنه بشيء آخر لان كل امرين اشتركا في الصفة لا بد لهما من مميز فيلزم تركب الواجب من المشترك والمميز وهو محال وهذه الحجة ضعيفة لان عدم التحيز وعدم الحلول في المتحيز ليس ذاتيا للواجب ولا لما شاركه الواجب بل عارضا لهما والاشتراك في العوارض خصوصا في العوارض السلبية لما سيجيء فهو لا يوجب التركيب وايضا لزم نفي البسيط لان كل ماهيتين بسيطتين اشتركتا في سلب ما عداهما عنهما

قال الفصل الثاني اقول انما قدم بحث الوجود على سائر ابواب المقاصد لكونه اعرف منها واختلف الناس في ان تصور الوجود بديهي اولا وذهب اكثر المحققين الى الاول

بالاول واستدل بانه لو توقف ... كل احد يتصور وجوده الخاص بديهة والوجود المطلق جزء منه واذا كان المركب بديهيا فكل اجزائه كذلك لان ما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا واعلم ان صحة هذا الدليل مبني على كون الوجود مشتركا والا فللمانع ان يمنع كون الوجود المطلق جزءا من كل وجود خاص فان قلت لا نم ان تصور وجودي بديهي بذاته بل البديهي هو العلم بثبوت وجودي وثبوت الشيء وحصوله لا يستلزم تصوره قلت هذا المنع لا يضرنا لان البديهي اما تصور الوجود الخاص او تصور ثبوته وايا ما كان يحصل المط اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان الثبوت هو الوجود واذا كان واذا كان تصور ثبوت الوجود الخاص بديهيا كان تصور وجود الوجود بديهيا وح يحصل المط

قال الثاني ان التصديق البديهي اقول هذا هو الدليل الثاني على كون الوجود بديهي التصور وتقريره ان قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور المحكوم عليه ويتوقف ايضا على تصور الاثنينية والوحدة لتوقفه على مغايرة الوجود والعدم ومغايرتهما الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة لتقومها بالوحدة فيلزم ان يكون تصور هذه الامور الاربعة ايضا بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا وللمانع ان يمنع كون المغايرة نفس الاثنينية بل من لوازمها واعترض على هذا الدليل بانه لا يفيد المطلوب وذلك لان التصديق المذكور اما ان يكون بديهيا بجميع اجزائه او بعضها فان كان الاول لم يحتج الى دليل اذ البديهي هو الذي لا يحتاج الى

نظر ودليل فلا فائدة فيه وان كان الكلام يلزم منه كون الوجود بديهيا لجواز ان يكون
البديهي جزءا آخر غيره فلا يفيد المط اجاب المصنف باختيار القسم الاول
وهو ان التصديق بديهي مطلقا ولا يلزم منه عدم الاحتياج في اثبات بداهة
جزءه الى دليل وذلك لان العلم بالشيء مغاير للعلم ببداهته فجاز ان يكون
العلم بالشيء بديهيا مع ان العلم ببداهته لا يكون كذلك والتصديق البديهي انما
يتوقف على الاول دون الثاني واذا كان كذلك فمعول الاستدلال على كون
جزء هذا التصديق بديهيا ليس بالاعتقاد الذي يتوقف عليه التصديق
بشيء عن الدليل بل بالاعتقاد الذي هو كسبي وقد يكون الاستدلال
على امر كسبي لا بديهي توهم ولقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور
باعتبار لا على تصور حقيقته اشارة الى الاعتراض على الدليل المذكور
وتوجيهه انكم ان اردتم بتصور الجزء الذي يتوقف عليه التصديق تصوره
بالحقيقة فلا نم توقف التصديق عليه وهو ظ وان اردتم تصوره باعتبار
ما فمسلم ولكن انما يلزم من ذلك بداهة الوجود باعتبار ما ولا يلزم بداهة
حقيقته وكنهه والكلام فيه وايضا فلقائل ان يقول ان التصديق انما يتوقف
على تصور الجزء ولا يلزم من تصوره بداهته لما تقرر في المنطق ان التصديق
البديهي ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة
بينهما فجاز ان يكون تصور الوجود كسبيا وان يتوقف عليه التصديق البديهي
ويحتمل ان يكون قوله ولا يلزم تصوره بداهته اشارة الى هذا الاعتراض
فيكون اعتراضا آخر مستقلا **قال** الثالث هذا هو الدليل الثالث على

بداهة الوجود وتعريفه ان الوجود لو كان كسبيا لكان تعريفه اما بالحد واما
بالرسم وكلاهما باطلان اما الاول فلانه بسيط اذ لو كان مركبا لكانت
اجزاؤه اما موجودة وهو محال لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او معدومة
وهو ايضا محال لاستحالة تقوم الوجودي بالمعدومات لاستحالة تقوم الشيء على
نقيضه بنقيضه واما الثاني فلان التعريف الرسمي يجب ان يكون بما هو اجلى
واعرف من المرسوم والاستقراء دل على انه لا شيء اعرف من الوجود وتحقيقه
بعد ثبوت ما هو اعرف منه فالرسم لا يمكن تفيد كنه الماهية المرسوم
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الرسم لا يعرف الحقيقة لجواز انتقال الذهن
من تصور الرسم الى حقيقة المرسوم نعم لا يلزم من ذلك واما ثانيا فلان
امتناع التعريف لا يوجب كونها بديهيا **قال** الثاني كونه مشتركا **اقول**
ذهب الاكثرون الى ان الوجود معنى مشترك بين جميع الموجودات وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري رحمه الله الى انه مشترك بالاشتراك اللفظي وعلى هذا يحتمل
ان يكون وجود كل شيء عين ماهيته ويحتمل ان يكون زائدا عليها مخالفا لمفهوم وجود
ماهية اخرى وقد استدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها ثلثة تقرير الاول
ان لو لم يكن الوجود مشتركا لامتنع حصول الجزم بوجود الشيء مع التردد في
حقيقته والتالي باطل اما الشرطية فلانه اذا لم يكن مشتركا كان اما نفس
حقيقة ذلك الشيء او زائدا عليها مغايرا للوجود الآخر وايا ما كان يلزم ما ذكرنا
اما اذا كان عين الماهية فظ واما اذا كان زائدا مخالفا فلان اعتقاد
المتخالفين في الماهية باعتبار الآخر واما بطلان التالي فلانه اذا

وجود ممكن جزم بوجود سببه ثم انه ربما تردد بعد ذلك في كون السبب واجبا
او ممكنا جوهرا او عرضا مع ان الجزم بوجود السبب باق في جميع الاحوال
ولما لم يمتنع بطلان التالي وقوع التردد في كون السبب واجبا او
ممكنا او جوهرا او عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال ممنوع
فان من اعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يتصور بقاء اعتقاد الوجود في
جميع الاحوال نعم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي على الجوهر
والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع الوجه الثاني هو ان تقسيم
الوجود الى الواجب والممكن والجوهر والعرض ومورد التقسيم يجب ان يكون
مشتركا ولهذا استحال انقسام الانسان الى الرومي والحجر وللقائل ان
يقول مورد التقسيم قد يكون مشتركا لفظيا كالعين المنقسم الى الباصرة وغيرها
فجاز ان يكون الوجود ايضا كذلك وقد اجاب عنه بعض المتأخرين بان القسمة
ههنا وقعت على المعنى اذ المراد ان الوجود اما واجب او ممكن لا تقسيم
الوجود الى الماهية اما على سبيل الوجوب او على سبيل الامكان لا ان
اطلاق لفظ الوجود على الماهية اما ان يكون واجبا او ممكنا واعلم
ان هذا الجواب يقتضي ان الوجود لو كان مشتركا لفظيا لكان معنى التقسيم
ان لفظ الوجود اما واجب او ممكن وهو ممنوع الوجه الثالث لو كان
الوجود امرا واحدا لكان مشتركا لكن المقدم حق اما الشرطية
فظاهرة واما حقية المقدم فلان الوجود يقابل السلب الذي هو واحد
من حيث هو سلب وكل ما كان يقابل السلب الذي هو واحد فهو مفهوم

من حيث هو واحد

واحد لان العقل يحكم بانحصار الشيء في الموجود والمعدوم ولولا ذلك لبطل
حصره فيهما اذ على هذا التقدير كان قولنا الشيء اما ان يكون موجودا
او معدوما جاريا مجرى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خارجي
او معدوما وهذا لا يلزم منه الحصر لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالوجود الخاص بل يكون موجودا بوجود آخر اجاب المصنف عن هذا الوجه
بالمنع وتوجيهه ان يقال لا نم انه لو كان الوجود امرا واحدا لبطل الحصر لان
المقابل لوجود كل ماهية انما هو سلب تلك الماهية لا مطلق السلب والا لزم
من تحقق موجود واحد سلب جميع الموجودات واذا كان كذلك لم يبطل
الحصر العقلي اذ لا واسطة بين تحقق الشيء ولا تحققه **قال** الثالث
في كونه زائدا **اقول** لما فرغ من اثبات ان الوجود مشترك شرع في اثبات
كونه زائدا على الماهية اعلم ان اكثر المحققين ذهبوا الى ان الوجود
زائد على الماهية مطلقا اي في الواجب والممكن لا بمعنى ان الماهية
الخارجية تنفك عن الوجود والوجود في الخارج ينفك عن الماهية بل بمعنى
ان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها مع قطع ملاحظة الوجود
وذهب الشيخ الى انه نفس ماهيته مطلقا والفلاسفة الى انه زائد
في الممكنات دون الواجب استدل المصنف على كونه زائدا في
الممكنات بابطال نقيضه محتملا لامرين احدهما كونه نفس الماهية
والثاني كونه جزءا منها ذكر وجوها بعضها يدل على ابطال القسمين جميعا
وبعضها يختص بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني والذي يعمهما وجوه

بل او زهوانه لو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لامتنع تعقل الماهية
من غير تعقل الوجود والتالي باطل اما بيان الشرطية على تقدير كونه نفس
الماهية فظاهر وعلى تقدير كونه جزءا منها فلامتناع تعقل المجموع
من غير تعقل اجزائه واما بطلان التالي فلانه يمكننا ان نتصور المثلث
ونشك في وجوده الخارجي الى ان يقوم برهان عليه او نشك في وجوده
الذهني الى ان يقوم البرهان عليه لان الوجود الذهني وان كان
لازما لتصور المثلث اذ تصوره حصول صورته في الذهن لكن العلم
بالوجود الذهني ليس بلازم والا لما امكن لنا ان نتصور شيئا الا كان
وجوده في الذهن والتالي باطل فان كثيرا من العقلاء ينكرون ذلك الوجه
الثالث الماهيات الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها ليست
قابلة للوجود والا لزم تحصيل الحاصل في التقدم والا لزم كون
الشيء قابلا لنقيضه ويلزم من ذلك ان الوجود لا يكون نفس الماهية
وهو ظاهر ولا جزءها اذ الجزء لا يغايرها كلا وفي هذا التقرير
بطلان ما توهم من اختصاص هذا الجزء بابطال كونه نفس الماهية
موهم وايضا الماهية مخالفة اشارة الى الوجه الذي يختص بابطال كونه
نفس الماهية وتقريره ان ماهيات الممكنات متخالفة والوجود مشترك
لما تقدم وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فلا يكون الوجود نفس
الماهية ولا جزءها والا لكانت الجاخ اشارة الى الوجه
الذي يختص بابطال كونه جزءا وتقريره انه لو كان الوجود جزء الماهية
لكان جنسا

لكونه اعم الذاتيات والتالي باطل والا لكانت الانواع المندرجة تحته متمايزة
بفصول وهو ان كان موجودا كان الجنس داخلا في طبيعتها فيحتاج الى
فصول اخر تميزها عن الانواع المشاركة لها في النوع الجنس ولكن
الفصول يحتاج الى فصول اخرى الى غير النهاية ويلزم التسلسل وان
كانت معدومة لزم تقوم النوع الموجود بالمعدوم وكون المعدوم علة
للموجود لان الفصل علة للجنس وكلاهما محال وفيه نظر لجواز ان يكون
الوجود عارضا للفصل غير مقوم له وح لا يحتاج الى فصل آخر قال
احتج الخصم اقول تقرير هذا الدليل هو ان يقال لو كان وجود الماهيات
زائدا عليها لزم قيام الموجود بالمعدوم والتالي باطل صريحا بيان
الشرطية ان الوجود لو كان قائما بالماهية فقيامه لا يخلو اما ان يتوقف
على كونها موجودة اولا والاول باطل لان الماهية ان كانت موجودة بهذا
الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او بوجود آخر لزم التسلسل
وكون الشيء مرتين محل الثاني وح يلزم كون الوجود قائما بالمعدوم
وتوجيه الجواب ان يقال لم لا يجوز ان قيام الوجود بالماهية لو لم يتوقف على
كونها موجودة لزم قيام الموجود بالمعدوم اذ لا يلزم من اسقاط الوجود
عن درجة الاعتبار اعتبار العدم فيجوز ان يقوم بالماهية من حيث
هي هي مقابلة للوجود والعدم قال واما في الواجب اقول
لما فرغ من اثبات كون الوجود زائدا على ماهية الممكن شرع في اثبات
كونه زائدا على ماهية الواجب واستدل عليه بوجوه الاول هو

هو لزوم وجود الواجب لو تجرد عن الماهية اي كان غير عارض لها لزم
افتقار الواجب في التجرد الى غيره والتالي اما الشرطية فلان تجرد
وجود الواجب في التجرد الى غيره والتالي باطل اما ان يكون لذات الوجود
او لغيره والاول باطل والا لزم تساوي لوازم الوجود مع اتحاد الملزوم
مقتضيا للتجرد في الواجب وعدم مقتضيه لزمه غيره او نقول يلزم التجرد
في الواجب وعدم التجرد في غيره فيتعين الثاني واما بطلان التالي
فلاستلزامه كون الواجب ممكنا وهو محال ثم ذكر على هذا الدليل اعتراضين
الاول هو لزوم ما ذكرتم انما يلزم لو كان التجرد محتاجا الى وجود
السبب فهو ممنوع لانه عبارة عن عدم العروض وذلك لا يحتاج
الى وجود سبب بل يكفيه عدم سبب العروض واجاب عنه بان هذا
المنع لا يضرنا لان التجرد وان كان عدميا يحتاج الى عدم السبب
ويلزم منه ايضا كونه ممكنا لان الواجب لا يفتقر الى ما سواه من وجودي
او عدمي والاعتراض الثاني هو ان يقال لا نم انه لو تجرد لنفسه
لزم تساوي اللوازم مع اتحاد الملزوم والذي يدل على خلافه هو
ان اطلاق الوجود على الواجب والممكن على سبيل التشكيك لكونه
في الواجب اقدم واولى وفي اللازم تساوي ملزوماته التي هي وجود
الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد فيجوز ان يقتضي وجود الواجب حالة ولم يقتضه وجود
الممكن واجاب عنه بجواب تقريره ان يقال اما الدليل على
لزوم تساوي اللوازم

مع اتحاد الملزوم فقد يعلم واما كون الوجود مشككا فممنوع لجواز ان تكون
متواطيا او محمولا بالتشكيك كما قيل به وان سلم ان التشكيك لا يمنع مساواة
الوجودات في تمام الحقيقة وذلك لانها لو لم تكن متساوية الحقيقة فاما ان تكون
مشتركة في بعض الذاتيات او متباينة بالكل وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه
تركب الوجود وهو باطل لما تقدم من بساطته واما الثاني فلاستلزامه المباينة
الكلية بين الوجودات وهو باطل ايضا لما عرفنا كونه مشتركا وتقرير الجواب
الثاني هو لزوم كون الوجود مشككا لا يضرنا في حصول المقصود وذلك
لان الوجود اذا كان واقعا على اشياء بالتشكيك لا يجوز ان يكون نفس
ماهيتها ولا جزءا منها لامتناع التفاوت في الماهية واجزائها فيكون عارضا
لها فالمعروضات اعني الوجودات الخاصة لا يخلو من ان يكون متماثلة او لا
والثاني اما ان يكون متجانسة او متباينة بالذات والاول والثاني محالان والثالث
يستلزم المطلوب اما بطلان الاول فلاستلزامه تساوي اللوازم وهو
اقتضاء التجرد في الواجب وعدمه في الممكن مع اتحاد الملزوم وهو
الوجودات الخاصة لانه المفروض واما بطلان الثاني فلاستلزامه
تركب الوجود ضرورة انه من لوازم التجانس فيتعين الثالث ويلزم
منه المطلوب لان كل واحد من المعروضات يكون حينئذ مباينا للاخر بالذات
ومشاركا له في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود ولا يعني بكون
الوجود زائدا على الماهية الا هذا فعلم من هذا التقرير ان المراد
بالمحالين المذكورين تساوي اللوازم مع اتحاد الملزوم وتركب الوجود
وبعض

الشارحين من المحاشي بالتنافي وبامكان الواجب وقال لان التجرد ان
كان لذات المعروض المماهيات والمجانس لزم الاول وان كان لغيره لزم الثاني
وهذا خطأ لان المعروضات اذا كانت متجانسة لا يلزم منه تنافي اللوازم مع
اتحاد الملزوم وهذا ظ واعلم ان هذا الجواب بالجملة مناقض للجواب
الاول لانه يمنع جواز كون الوجودات الخاصة متخالفة مع اشتراكها
في مطلق الوجود وقد ذكر في الجواب الاول امتناع ذلك وفيهما تناف
وتناقض **قال** الثالث الممكنات **اقول** هذا دليل ثالث على
كون وجود الواجب زائدا على ماهيته وتعريفه ان يقال لو كان حقيقة
الواجب لذاته هو الوجود لزم ان يكون كل واحد من الموجودات الممكنة
مشاركا للواجب في كونه مبدأ لما هو مبدأ له والتالي باطل اما الشرطية
فلان مؤثرية الواجب في الممكنات اما ان يكون بمجرد كونه وجودا او بكون
المشاركة من القيد السلبي وهو كونه غير عارض لماهيته والثاني باطل لان
العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها فتعين الاول ويلزم ان يكون
كل وجود مبدأ للممكنات لما تقدم من تساوي سائر الموجودات
لوجود الواجب اما بطلان التالي فلاستلزامه انسداد باب الصانع
لجواز ان يكون المؤثر وجود شيء من الممكنات فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مبدأ الممكنات هو الوجود بشرط التجرد والشرط جاز ان
يكون عدميا قلت لانه يلزم حينئذ ان يكون كل وجود من الموجودات
الممكنة مستلزما لانه يكون متخلفا عنه لفقدان شرط الثاني وهو التجرد
الممكن حصوله

بكل وجود بطل الحدوث الوجود واستحالته ظاهرة لانه يؤدي الى انسداد
باب الصانع **قال** الثالث ان وجوده معلوم **اقول** توجيهه ان يقال وجوده
معلوم لان الوجود شيء معلوم واحد معقول وماهيته غير معقولة
لاحد من البشر فان المعلوم مخصصا به لا مضافة او غيرها والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فيكون وجوده مغايرا لحقيقته **قال** احتج الحكماء
اقول هذا هو الدليل الذي ذكره الحكماء على ان وجود الواجب نفس
ماهيته وتعريفه ان يقال لو لم يكن وجوده نفس الماهية لكان داخلا
فيها او زائدا عليها والتالي بقسميه باطل اما الاول فلاستلزامه تركيب
الواجب واما الثاني فلاستلزامه احد الامرين المحذورين وهو
اما التسلسل او امكان الواجب وذلك لانه لو زاد لكان صفة للماهية
فكان محتاجا الى تلك الماهية وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن وكل
ممكن فله سبب فلذلك الوجود سبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون مغايرا
لذلك الوجود وهو ذاته او ما عداه وهو غير ذاته وكلاهما باطل
اما الاول فلاستلزامه ان يكون تلك الذات متقدمة عليها بوجودها
على وجودها بالوجوب لتقدم العلة على المعلول بالوجود وهو محال اما
لانه يلزم كون الماهية موجودة مرتين واما لانه يلزم التسلسل لانا ننقل
الكلام الى الوجود المتقدم ونقول مثل ما قلنا في الوجود المتأخر وهكذا
الى غير النهاية واما بطلان الثاني فلاستلزامه كون واجب الوجود
ممكنا لان ذلك يفتقر في وجوده الى غيره كان ممكن الوجود ثم اشار
المصنف

الجواب وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون علة ذلك الوجود ذات الله
تعالى ووجوده بدون تقدمها بالوجود قلنا لا نم ان العلة يجب تقدمها على المعلول
بالوجود وذكر لسند المنع وجهين الاول ان جميع الماهيات الممكنة علة
فاعله لوجوداتها مع استحالة تقدمها على المعلول بالوجود والا لزم تحصيل
الحاصل الثاني لم لا يجوز ان يكون ذات الله تعالى علة لوجودها مع عدم
تقدمها بالوجود والفرق بينهما ان الفاعل مفيد للوجود فيتقدم
وجوده ضرورة بخلاف القابل فانه مستفيد ضعيف لان الفرق
انما يصح لو تقدم وجود المفيد لوجود غيره على وجود غيره لا الوجود نفسه
فانه هو المتنازع فيه والسند الثاني هو ان اجزاء الماهية علل لوجود
الماهية مع انها غير متقدمة على الماهية بالوجود بل انها مع الماهية
موجودة بوجود واحد ومجعولة بجعل واحد والسلام انما هو بالطبع
قال وفرع اتصاف الشيء بالوجود اقول لما بين ان الوجود من
عوارض الماهية فرع عليه هذا البحث وهو ان اتصاف الشيء بالوجود
لا يجوز ان يكون معللا بصفة قائمة بذلك الشيء والا لزم الدور لان قيام
الصفة بذلك الشيء يتوقف على كونه موجودا فلو كان كونه موجودا معللا
بالصفة القائمة ومتوقفا عليه لزم الدور واما غير الوجود من الصفات
القائمة بالشيء فقد يكون معللا بصفات اخرى قائمة به كالتحيز المعلل
بالتحيز وكون الجسم متحيزا يكون معللا بصفات بكونه متلونا
قال الرابع اقول ذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن ثابت في
الخارج

واتفقوا اصحابنا في ان المعدوم الممتنع ليس بثابت ولا شيء وسموه
نفيا واحتج بانه لو لم يكن ان المعدوم ليس بثابت ثابت المعدوم اما ان يكون
مساويا للمنفي او اخص منه او اعم منه والثالث حق وكل واحد من القسمين
الاولين مستلزم للمدعى اما الحصر فظاهر وصدق المعدوم على المنفي لا
لثابته واما استحالة الثالث فلانه لو كان اعم لم يكن نفيا محضا وعدما
صرفا والا لكان الخاص عين العام واذا لم يكن نفيا كان ثابتا العدم خروج
شيء ما عن النفي وصدق كل معدوم ثابت بحمله كبرى لقولنا كل منفي
معدوم ينتج ان كل منفي ثابت وهو محال بالضرورة واما استلزام كل
واحد من الاولين للمدعى فلانه يصدق على كل واحد من التقديرين قولنا
كل معدوم منفي فنضمه الى قولنا كل منفي ليس بثابت فينتج كل معدوم
ليس بثابت وهو المط ولقائل ان يقول المعدوم اذا كان اعم يستلزم ما
صدق قولنا بعض المعدوم ثابت والكبرى الجزئية لا تنتج في الشكل الاول
قال احتج المعتزلة اقول احتج المعتزلة على كون المعدوم ثابتا بحجج
الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فلكونه
وجوه احدها ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وكل
معلوم متميز عن غيره والا لم يتعلق العلم به دون غيره الثاني ان المعدوم بعضه
مقدور لنا كالحركة يمنة ويسرة دون بعضه كخلق السماء والارض وكل مقدور
متميز عما ليس بمقدور الثالث ان المعدوم بعضه مراد وبعضه مكروه وكل
مراد متميز عن المكروه واما الكبرى فلان كل ما كان متميزا عن غيره لا بد ان
يكون كذلك

منها تحقق وتعين في نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الآخر ولا نعني بالثبوت
الا تحقق الشيء في نفسه فثبت ان كل متميز ثابت الحجة الثانية لو كان
الممتنع معدوما لكان المعدوم الممكن ثابتا والمعدوم حق اما حقية المعدوم
فلان الامتناع لو كان صفة ثبوتية لزم ان يكون الموصوف به ثابتا والا لزم
قيام الصفة الثبوتية بالمنفي وهو محال واما الشرطية فلان الامتناع اذا كان
عدميا لكان الامكان ثبوتيا لكونه نقيضا للامتناع ووجوب كون احد
النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان ثبوتيا كان الموصوف به ايضا ثابتا
فالمعدوم الممكن حال عدمه ثابت وهو المطلوب اجاب عن الوجه الاول بالنقض
وتوجيهه ان يقال كل متميز ثابت منقوض باموره اربعة احدها الممتنعات
كشريك الباري وغيره فانا نحكم على شريك الباري بالامتناع ونميزه عن غيره
مع انه ليس بثابت اتفاقا الثاني انه منقوض بالخيالات فانا نتخيل بحرا من زيبق
وجبلا من ياقوت وغيره ونميزه عن غيره مع انها غير ثابتة في العدم لان
الجبل الياقوتي عبارة عن اجسام قامت بها اعراض مخصوصة وعندكم
ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر
غير موصوفة بالاعراض حالة العدم فلا يكون ماهية الجبل من حيث هو جبل
ثابتة حال العدم الثالث انه منقوض بالمركبات فانا نتعقل ماهية المركب قبل
دخولها في الوجود مع ان هذه الماهية غير ثابتة في العدم لان التاليف
عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال
العدم بالاتفاق وليس المراد بالمركبات ههنا ما ذكره العقل والخيال كالانسان
ذي راسين ونحوه

زيبق كما سبق في بعض الاوهام فانها متميزة مع انها تحت الخيالات ولا حاجة الى
ذكرها الرابع انه منقوض بنفس الوجود فانا نتصور وجودات الماهيات
قبل دخولها في الوجود ونميز بعضها عن بعض فلو كان كل متميز ثابتا حال العدم
لزم ثبوت الوجودات وتحققها في العدم وذلك باطل بالاتفاق واجاب عن الوجه
الثاني بانا لا نسلم ان الامكان وصف ثبوتي قوله لان احد النقيضين يجب كونه ثبوتيا
قلنا لا نسلم فان النقيضين اذا كانا من الاعتبارات العقلية لا يجب كون احدهما
ثبوتيا كالامتناع واللاامتناع على ما سيجيء قال الخامس في الحال اقول لما
فرغ من بحث الوجود والعدم شرع في الحال وقد اتفق الحكماء واكثر المتكلمين
على نفي الحال وذهب القاضي ابو بكر وابو هاشم وامام الحرمين الى ثبوته ونقل ان الامام
رجع عنه آخرا احتج المثبتون بوجهين احدهما انا قد دللنا على ان الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات فنقول انه اما ان يكون موجودا او معدوما
او لا موجودا ولا معدوما والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما فساد
الاول فلان الوجود لو كان موجودا لكان مشاركا لسائر الماهيات الموجودات
في الوجود ومخالفا لها بالماهية وما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز فيكون للوجود
وجود آخر زائد عليه والكلام في الوجود الثاني كالكلام في الوجود الاول ويلزم
التسلسل وهو محال واما فساد القسم الثاني فلان الوجود مناقض العدم
فلو كان الوجود معدوما لزم اتصاف الشيء بما يناقضه وينافيه وهو ظاهر
الاستحالة فتعين ان الوجود لا موجود ولا معدوم وهو المطلوب الوجه الثاني
ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية ويمتاز به السواد
عن غيره كالقا

لشيء وعرضها فما به الاشتراك وما به الامتياز لانه اما ان يكون كلاهما موجودين
او معدومين او احدهما موجودا والآخر معدوما او كلاهما او احدهما لا موجودا
ولا معدوما والاول فباطل لانه ان كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض
بالعرض وهو باطل لما يجيء وان لم يكن لزم استغناء احدهما عن الآخر ولا يحصل
منهما حقيقة نوعية والثاني والثالث ايضا باطلان والا لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فتعين ان يكون كلاهما او احدهما غير موجود ولا معدوم وهو المطلوب واحتجوا
على هذا بان العرضية المقولة على الاعراض وخصوصيات تلك الاعراض لا موجودة
ولا معدومة فان قيل لم لا يجوز ان يكون اشتراك السواد والبياض في اللونية اشتراكا
في مجرد الاسم **قلت** لانه ليس السواد والبياض من المشاركة بالمعنى بين السواد
والحمرة ولو كان الاشتراك لفظيا لما كان كذلك **قال** والجواب عن الوجه الاول
اقول تقرير الجواب عن الوجه الاول ان يقال بجواز ان الوجود موجود
لكن وجوده نفس حقيقته اذ ليس له حقيقة سوى الكون في الاعيان بخلاف
سائر الموجودات فلا يلزم التسلسل قوله الوجود اذا كان موجودا
شارك سائر الموجودات في الوجود وخالفها بالماهية **قلنا** لا نسلم انه
يخالفها بالماهية بل انما يخالفها بقيد سلبي وهو انه ليس له وجود زائد
على ماهيته واذا كان كذلك اندفع التسلسل وتقرير الجواب عن الوجه
الثاني هو ان يقال بجواز ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودان ولا
يقوم احدهما بالآخر بل يكون كل واحد منهما قائما بالجسم قوله يلزم
الاستغناء **قلنا** لا نسلم لجواز ان يكون قيام احدهما بالجسم مشروطا
بقيام الآخر به

او نقول جاز ان يكون احدهما كاللونية مثلا قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها ولا
يلزم استغناء قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطء كل واحد منهما قائم بالحركة قوله
او التركيب في العقل لا في الخارج اشارة الى الجواب الآخر على راي الحكماء وتقريره
ان يقال لانه انما لو كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض واما يلزم ان لو كان
كل منهما موجودا بوجود مستقل وهو ممنوع لجواز ان يكون وجود ما به
الاشتراك في الخارج هو بعينه وجود ما به الامتياز والتركيب انما يكون في
العقل لا في الخارج وكذا الكلام في جميع الاجناس مع فصولها والمراد
بالتركيب ههنا الامتياز بين الوجودين وفيه نظر لانه لو جاز ان يكون الشيء
مركبا في العقل بسيطا في الخارج لزم ان يكون في العقل صورتان متغايرتان
مطابقتان لشيء واحد وذلك باطل لانه مستحيل ويمكن ان يجاب عن هذا
النظر بالمنع من استحالة ذلك فان الا مبدا والجنس الذي هو قولنا اذ ذاك
وكونه هذا المعين وكل واحد من الاعتبارات مغاير للآخر في الذهن واما
في الخارج فالكل شيء واحد بسيط وكذا السواد المعين فان فيه اعتبار
العرضية واللونية والسوادية وكونه هذا المعين مع انه لا كثرة فيه في الخارج
وليس من شرط المطابقة ان يكون من جميع الوجوه **قال** الفصل الثالث
اقول المقصود من هذا البحث بيان تميز الماهية عن عوارضها
اللازمة والمفارقة وبيان انها باي اعتبار توجد في الخارج وباي اعتبار
لا توجد في الخارج اعلم ان حقيقة كل شيء وماهيته الشيء هو مغايرة
لجميع ما عداه من العوارض واللواحق فان الانسانية من حيث هي مغايرة
للواحدية

مسئلة

والآلام يصدق على الكثير ومعناه للاواحده والالام يصدق على الواحد
لا على أن الحصة الانسانية يوجد بعينه فيهما بل على معنى ان الواحده واللا
واحده وصفان متغايران للانسانية غير مقومين لتمام الماهية يمكن
اخذها بوجوه ثلاثة احدها ان يوخذ من حيث هي هي لا بشرط شيء من
العوارض ولا بشرط التجرد عنها ويسمى المطلق والماهية لا بشرط
شيء والثاني ان يوخذ مع المشخصات واللواحق الخارجية ويسمى
المخلوط والماهية بشرط شيء والثالث ان يوخذ بشرط التجرد عن العوارض
والمشخصات واللواحق الخارجية ويسمى الماهية بشرط لا شيء والماهية
بكل واحد من الاعتبارين الاولين موجودة في الخارج اما بالاعتبار
الثاني فظاهر محسوس واما بالاعتبار الاول فلانها بالاعتبار
الاول جزء من الاشخاص الذي جزء من الاشخاص الموجودة في الخارج
وجزء الموجود موجود وانما كانت جزءا لان الجزء للاشخاص اما الماهية
من حيث هي هي او الماهية المقيدة بامر زائد والاول هو المطلوب
والثاني يستلزم المطلوب لان الماهية من حيث هي هي جزء من الماهية
المقيدة وجزء الجزء جزء واما بالاعتبار الثالث فغير موجودة في الخارج
لان كل موجود في الخارج معين ومشخص فلا يكون مجردا ابدا انما يكون
وجودها في الذهن فقط فان قلت يستحيل وجودها في الذهن
ايضا لانها بالوجود في الذهن عرض له الكون في الذهن فيكون المجرد
عن جميع اللواحق غير مجرد هف قلت المراد بتجرد الماهية تجردها عن
اللواحق الخارجية

بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة لجميع افرادها وان كان كل ما يحصل في
الذهن لا بد فيه تجردها عن اللواحق الخارجية قال وقد ظهر اقول اعلم
ان افلاطون ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد موجود في
الخارج ازلي ابدي حتى اثبت في نوع الانسان شخصا مجردا انسانا
وكذا في غيره من الانواع الممكنة ويسمى تلك الاشخاص بالمثل الافلاطونية
فهذا المذهب ضعيف لما بينا ان المجرد انما يكون في العقل لا في الخارج
واستدل افلاطون على وجودها بان كل واحد من تلك المثل جزء من
الاشخاص الموجودة في الخارج فيكون ايضا موجودة وعلى تجردها
بانها مشتركة بين الاشخاص وكل مشترك مجرد لامتناع الاشتراك في
المخلوطات والمشخصات وجوابه انه ان عنى لازم ان المجرد جزء من الاشخاص
بل الجزء المشترك هو المطلق كما تقدم وفي يمكن ان يكون وجه الضعف
ما يعدم من كون المطلق هو الجزء قال الثاني في اقسام الماهية اقول
الماهية اما ان يكون مركبة وهي التي يتركب حقيقتها من اجتماع عدة امور
واما ان يكون بسيطة وهي التي لا يكون كذلك ثم المركب اما ان يكون مركبا
في الخارج او مركبا في العقل اما الاول فهو الذي يتركب حقيقته من
اجزاء متمايزة في الخارج على معنى ان لكل واحد منها وجودا مستقلا
بحيث لو وجدان يسمى احدهما اذا بطل الثاني سواء كان جوهرا كالانسان
المركب من البدن والنفس اذا قلت بجسمانية النفس اذ لا بعقل تركب حقيقته
محصلة من مجرد ومادي او عرضا كالعدد المركب من الخطوط الثلثة واما
الثاني

هو الذي لا يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل بل يكون الوجود الخارجي
للمركب ولاجزائه وجودا واحدا سواء كان جوهرا كالمفارقات من العقول
والنفوس اذا جعلنا الجوهر جنسا لها حتى يتركب كل واحد منها من الجنس والفصل
اما لو جعلناه عرضا عاما فلا تركيب فيها بوجه او كان عرضا كالسواد المركب
من اللونية والسوادية فانهما لا يتميزان في الخارج بل في العقل اذ لو تميزا
في الخارج فاما ان لا يكونا محسوسين او يكون احدهما محسوسا دون الاخر
او يكون كلاهما محسوسين والكل باطل اما الاول فلانه ان لم يحدث عند الاجتماع
صفة محسوسة كان السواد غير محسوس هف وان حدثت كان حدوثها
معلولا لاجتماع الجزئين وكانت عارضة لهما فلا يكون التركيب في ماهية
السواد بل فيما يعرض بالسواد لانا لا نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة
واما الثاني فلان السواد ح لا يكون محسوسا بل المحسوس اما الجنس
او الفصل هف واما الثالث فلان السواد ح لا يكون محسوسا واحدا
بل محسوسين وهو خلاف قال والاجزاء اقول هذا تقسيم للاجزاء
بعد بيان ان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض ويسمى متداخلة
كالاجناس والفصول او لا يكون كذلك ويسمى متباينة والمتباينة اما ان يكون
متماثلة او متخالفة والمتماثلة كالوحدات التي هي اجزاء العدد والمتخالفة
اما ان يكون عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة واما ان يكون محسوسة
كاعضاء البدن واجزاء السكنجبين [illegible] الى اخره اشارة الى تقسيم
اخر وهو ان الاجزاء اما ان يكون باسرها حقيقية كما سبق في التقسيم

الاول

الاول او باسرها اضافية كاجزاء الابوة فانه مركب من الاضافة وعارضة للاضافة
او بعضها حقيقية وبعضها اضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الخشبية
وهي موجودات حقيقية ومن الترتيب الواقع بين تلك الاجزاء وهو امر نسبي
لا ماهية حقيقية مستقلة بنفسها وفيه نقض النسخ كسرير الملك وهو ايضا
منقسم لتركبه من الاجزاء المادية ومن اضافته الى الملك واما التقسيم
الثالث وهو ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا فكاجزاء الاول
لانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو كونه مبدأ لغيره والثاني
عدمي وهو انه لا ابتداء له قال فروع اقول لما قسم الماهية الى
البسيط والمركبة ذكر فروعا بعضها يتعلق بالماهية البسيطة وبعضها
يتعلق بالماهية المركبة الفرع الاول هو انهم اختلفوا في ان الماهيات
البسيطة تكون بجعل جاعل اولا فذهب قوم الى انها ليست مجعولة وذهب
اخرون الى انها مجعولة احتج المانعون بانها لو كانت مجعولة
لكانت محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة لان علة
الاحتياج هي الامكان بيانه انه لو كانت البسائط مجعولة لكانت ممكنة
لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا
يعرض لشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض له الامكان
بالقياس اليه والا لما كانت البسيط بسيطا بل مركبا والجواب
عنه انا لا نسلم ان البسيط لا امر يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض
الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك الامر الاضافي له

لم يجب ان يكون منافيا امر يوجب الاجزاء الاضافي البسيط بالقياس اليه واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان البسيط بالقياس الى الوجود ولا
يلزم التركيب فان قلت هذا الجواب مبني على قوله يعرض لها بالقياس الى وجودها
في العاقلة في ذكر قوله اعتبار عقلي قلت يجوز ان يكون جوابا عن سوال مقدر
وذلك لان لقايل ان يقول لو كان الامكان يعرض البسايط لزم تاخر الامكان
عنها لقيامه بها فاجاب بان الامكان امر عدمي واعتبار عقلي فيكون
مستغنيا عن محل يقوم به وان كان لا بد له من الاضافة الى الشي قال
الثاني اقول المركب اما ان يكون قائما بنفسه او حالا في محل اما الاول
فاما ان يكون كل واحد من اجزائه قائما بنفسه كالانسان المركب من البدن والنفس
واما ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والبعض الآخر حالا فيه وذلك الجزء القائم
بنفسه كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قائم بنفسها والصورة
حالة فيها وعلم من هذا انه لو قال وقام الباقي به او بنفسه لكان اولى واما
الثاني وهو انه اشار بقوله وان قام بغيره كالسواد المركب من اللون وقابضية
البصر وكالحركة السريعة المركبة من نفس الحركة والسرعة وهذا القسم مما
اختلف فيه فذهب الفلاسفة الى انه يجوز ان يقوم بعض اجزائه
بالمحل الذي قام به الماهية المركبة والبعض الآخر يقوم بذلك الجزء كالحركة
السريعة فانها قائمة بالجسم والسرعة التي هي الجزء الآخر منها قائم بالحركة
والمتكلمون منعوا من ذلك وقالوا لا بد من ان يكون كل واحد من اجزائها قائما
بالمحل الذي قامت به الماهية المركبة والمصنف نبه على هذا الخلاف بقوله قائم
اي بذلك الغير جميع اجزائه

المركب

المركب او بعضه بالغير والبعض الآخر بالقائم به ويجوز ان لا يحمل هذا الكلام على التنبيه على
الخلاف بل يحمل على انه قسم هذا القسم الى قسمين احدهما ما يقوم جميع اجزائه بالمحل
الذي قام به المركب كالسواد والثاني ما يقوم بعضها به والآخر بالقائم به كالحركة
السريعة لكن التوجيه الاول اولى قال الثالث اقول ذهب الشيخ
الشيخ ابو علي الى ان الفصل يجب ان يكون علة للجنس والمتعصبون
لمذهبه احتجوا عليه بانه لو لم يكن الفصل علة للجنس فاما ان يكون الجنس علة
للفصل او لا يكون احدهما علة للآخر وكلاهما محال اما الاول فلانه يؤدي
الى ان يكون الفصل من لوازم الجنس فيوجد في جميع صور وجود الجنس وذلك
محال بالضرورة لان كل جنس يستدعي فصلا محال ان يكون علة له اما اولا
فلان الحقيقة يتوقف على الفصل فامتنع كونها علة له واما الثاني فلانه يؤدي
الى استغناء كل واحد منهما عن الآخر وعدم التركيب فيه اذ لا بد في المركب
من افتقار بعض اجزائه الى بعض اجاب المتاخرون بانه ان اريد بالعلة
ما يتوقف عليه الشي في الجملة اعم من ان يكون علة تامة او ناقصة فلا نم انه لو كان
الجنس علة للفصل لزم استلزام الجنس الفصل فانه لا يلزم من وجود جزء
العلة وجود المعلول ولا من وجود الشرط وجود المشروط وان اريد
بالعلة العلة التامة فلا نم انه لو لم يكن شي منهما علة للآخر لزم الاستغناء
لجواز احتياج احدهما الى الآخر بان يكون الفصل امرا حالا في الجنس كالقوى
الناشية بالنسبة الى الجسم النامي والناطق بالنسبة الى الجسم المركب
من الحيوان والابيض مثلا واعلم ان ما ذهب الشيخ اليه على كونه

هذا هو المعتمد للماهية المركبة من الاجزاء

الفصل علة للجنس اي الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس على معنى ان الجنس
امر مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا بالفصول التي تقيده وتعينه والمبهم لا وجود له
واما الوجود للمتعين فاذن افتقر وجوده الى ما يعينه كان ذلك المعين
علة لما يعد المبهم قال البحث الثالث في التعين اقول هذا هو البحث الثالث
من هذا الفصل وهو في البحث عن التعين اعلم ان التعين صفة تعرض الماهية فتخصصها
بحيث يمنع فيها الشركة او نقول التعين صفة تمتاز بها اشخاص نوع
واحد واختلف العلماء في انه زائد على الماهية اولا وبتقدير ان يكون
زائدا فهل هو امر وجودي ام لا والدليل على كونه زائدا على الماهية ان الماهية من حيث
هي هي لا تمنع الحمل على كثيرين والشخص المعين من حيث انه معين يمنع حمله
على كثيرين فلولا انه في ماهية الشخص امر زائد على الماهية لكان حكم احد
حكم الآخر وذلك الامر الزائد هو المعني بالتشخص ثم استدل على كونه
وجوديا بوجهين الاول انه جزء من المعين الموجود اذ الموجود ليس هو
الماهية الكلية بل المعين وكلما هو جزء للموجود فهو موجود ينتج ان
التعين موجود ولقائل ان يقول ان اريد بالمعين معروض التعين فلا نم
ان التعين جزؤه وان اريد به المركب من العارض والمعروض فلا نم انه موجود
في الخارج الثاني انه لو كان التعين عدميا لزم كون العدمي وجوديا والتالي
ظاهر البطلان بيان الشرطية فلانه اما ان يكون عدم تعين آخر او عدم اللاتعين
فان كان الثاني يلزم كونه ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدم ثبوتي وان
كان الاول كان احد النقيضين ثبوتيا ضرورة ان احد النقيضين لا بد ان يكون
ثبوتيا

واذا كان

واذا كان احدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر ايضا ثبوتيا لكونهما مثلين في الحد
فيلزم ان التعين امر ثبوتي ولقائل ان يقول ان اراد باللاتعين عدمه فهذا التقسيم
فلا نم الحصر لجواز ان يكون عدم شيء آخر غير التعين وغير اللاتعين وان اراد به
ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نم كونه عدميا وعلى تقدير التسليم
فلا نم ان نقيض العدمي يجب ان يكون ثبوتيا سلمناه لكن لا نم ان احد التعينين
مماثل للآخر في الحقيقة وانما يلزم ان لو كان اطلاق التعين على افراده على
سبيل التواطؤ وهو ممنوع بل يجوز ان يكون اطلاقه عليها بالاشتراك اللفظي
ويدل على عدم التماثل هو ان التعينات لو كانت متماثلة لم يحصل من انضمامها
الى الماهية شخص معين وذلك لان التعينات على تقدير التماثل يمتنع ان يكون
جزئية والا لكان لكل منها تعين آخر يميزه عن سائر التعينات وتسلسل
فوجب ان تكون كلية واذا كانت كلية كان ضمها الى الماهية ضم الكلي الى الكلي
وذلك لا يفيد الجزئية لان الكلي المنضم الى كلي آخر لا يصير بحيث يمنع من
الاشتراك فيه لان الموصوف والصفة والاتصاف جميعا كليات
قال وانكره المتكلمون اقول انكر المتكلمون وجود التعين في الخارج
وذهبوا الى انه امر عدمي واستدلوا على عدميته بوجهين الاول ان التعين لو
كان امرا ثبوتيا لكان كل فرد من افراده مشاركا للآخر في ماهية التعين
لكونه مقولا على افراده بالاشتراك المعنوي ويمتاز كل واحد منها عن الآخر
بتعين آخر فيكون لكل تعين تعين آخر والكلام فيه كما في التعين الاول
فيلزم ان يكون لكل تعين تعينات غير متناهية وانه محال ويتوجه الجواب ان يقال لا نم
صدق الشرطية المذكورة

وأما ثالثا فلأن لو كان ثبوت التعين على ما نحن فيه ولا ذاتيا وأسلم كل الأفراد فيه
اشتراكا معنويا وهو ممنوع لجواز أن يكون التعين أمرا عارضا للتعينات
كالماهية المقول على الماهيات المختلفة بالذات وحينئذ جاز أن يكون حقيقة
كل واحد من التعينات مخالفة لحقيقة الآخر بتمام الماهية فلا يحتاج إلى تعين زائد
قال الثالث أقول تقرير هذا الوجه هو أن التعين لو كان أمرا ثبوتيا زائدا
على الماهية الموجودة لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الجسمية
الماهية وهي ذات المتعين دون غيرها موقوفا على امتياز تلك الذات عن
غيرها والأول لزم التوجيه [illegible] فلو كان تعين تلك الذات بذلك الزائد
لزم الدور وأجاب المصنف بجوابين أحدهما النقض والثاني الحل وتقرير
الأول أن ما ذكرتم لزم أن لا يختص الفصول بحصص الأجناس لأن اختصاص
تلك الحصص موقوف على تمايز الحصص فلو توقف التمايز على الفصول لزم
الدور وتقرير الثاني أن يقال لا نم لزوم الدور وإنما يلزم أن لو كان امتياز
ذات المتعين متقدما على اختصاص التعين بها وهو ممنوع لجواز أن يكون
معه لزوم [illegible] ممنوع أيضا لجواز أن يحصل لذلك المتعين
في مبدأ التكوين مزاج خاص يقتضي ذلك التعين المخصوص لا متقدما عليه
ثبت الدور بوجه آخر وهو أن التعين لو كان موجودا في الخارج
[illegible] فإن الماهية تفتقر الماهية [illegible] واتصاف الماهية إلى التعين
تفتقر التعين [illegible] يلزم الدور لأنا نقول لا نم لزوم الدور
غاية ما في الباب أن يكون ماهية كل واحد منهما شيئا لماهية الآخر
وذلك لا يوجب الدور

ثم لو كا

ثم لو كان ماهية كل منهما شيئا لماهية الآخر لزم ذلك وليس كذلك قال
الثالث أقول تقرير هذا الوجه هو أن التعين لو كان أمرا ثبوتيا فإما أن
يقتضي انضمامه إلى الماهية وجود الماهية أو لا يقتضي والأول ح وإلا لزم اتصاف
الموجود بالمعدوم وقيامه به والثاني أيضا لأنه يكون وجود الماهية التي انضم
إليها التعين مقتضيا للتعين أولا والأول ح لأنه إن اقتضى التعين الأول يلزم
الدور وإن اقتضى غيره كان الكلام في التعين الثاني كالكلام في التعين الأول
ويلزم التسلسل والثاني يستلزم المطلوب لأن الماهية في تكون موجودة مع
التعين وتوجيه الجواب أن نختار أن انضمام التعين إلى الماهية يستدعي
وجود الماهية حتى يكون التعين والوجود معا في الخارج فلا يلزم التسلسل
ولا المطلوب وفيه نظر ويمكن أن يقال إن أريد بالاقتضاء في قولكم وجود الماهية
إما أن يقتضي تعينا أو لا يكون كون هذا التعين وجود الماهية علة التعين
ومؤثرا فيه فمحال لأنه ليس مقتضيا للتعين ولا يلزم حصول المطلوب لأنه لا يلزم
عدم اقتضاء الماهية التعين لذاته يكون التعين موجودا لجواز أن يقتضيه
أمر آخر وإن أريد به عدم انفكاك وجود الماهية عن التعين فيختار أنه
مقتض للتعين ولا يلزم منه الدور ولا التسلسل لأنه في تكون مقارنا
لذلك التعين المنضم إليه وكذا التعين أيضا يكون مقارنا للوجود فيكون
كل واحد منهما مع الآخر في الوجود ولا استحالة فيه وإن أريد به معنى آخر
فلا بد من بيانه قال فرع أقول هذا فرع على كون التعين وجوديا وتقريره
أن التعين إذا كان وجوديا فلا بد له من علة وعلته إما أن تكون ماهية
المتعين أو غيرها

فان كان لا اول كماهية الواجب كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصها
اي لا يوجد من نوعها الا شخص واحد لامتناع تثنية لوازم الشخص
الواحدة وان لم تكن الماهية علة لتشخصها وجب ان تكون علة تشخصها
تشخص موادها المكتنفة بالعوارض ان كانت الماهية مادية لانه لولا
ذلك لكانت العلة اما امرا مباينا او امرا حالا في الشخص وكلاهما محال اما
الاول فلان نسبة المباين الى ذلك الشخص كنسبته الى شخص آخر واما
الثاني فلان الحال متاخر عن المحل وعلة الشخص يستحيل ان تكون متاخرة
عنه فيجب ان تكون العلة هي المحل وهو المادة الموصوفة بعوارض مخصوصة
استعدادات محلها وفيه نظر لجواز ان تكون علة الشخص امرا
حالا في محل الشخص واما ما يكون مجردا فعلة تشخصه الفاعل كالعقول
وذكر بعض المعاصرين ان تشخصه بمجرد الاضافة كتعقل العقل الاول
خلله وفيه نظر لان الاضافة متاخرة عن الشخص لتاخرها عن
العلة المتاخر عن العقل وتشخصه والمتاخر عن الشي يمتنع ان يكون
مشخصا له قال المتكلمون تشخص المواد يمتنع ان يكون علة للتشخص
المادي لان تشخص تلك المواد اما ان يكون معللا بماهياتها وح يلزم
انحصار كل مادة في شخصها او يكون معللا بتشخص مادة اخرى فيلزم
افتقار كل مادة الى مادة اخرى ويلزم التسلسل والحق في ذلك انه
تعالى علة التشخصات بارادة الفاعل المختار فان ارادته يقتضي اختصاص
كل مادة بتشخص مخصوص قال الفصل الرابع اقول يتصور في

الواجب والامكان والامتناع عن التصورات البديهية وقد نبه على ما سلف
التسمية الوجوب اقتضاء الشي لذاته عدم اقتضاء الوجود والعدم
اذا تقرر ذلك فاعلم ان العلماء اختلفوا في ان الوجوب والامكان
من الاعتبارات العقلية او من الامور الموجودة في الخارج فذهب المحققون
الى الاول وذكر المصنف دليلهم وحسن امثال الاول منقوضة
في الوجوب فهو لم يقل لو كان الوجوب موجودا في الخارج لزم احد
الامرين وهو اما امكان الواجب او التسلسل والتالي باطل بيان
الملازمة انه لو كان موجودا في الخارج لكان مشاركا لسائر الموجودات
في الوجود لما يعدم لا الوجود مشترك وممتاز عنها بالماهية وما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته ثم نسبة وجوده الى الماهية ان
كانت بالامكان لزم امكان الواجب لان وجوده ح يكون ممكن العدم فيكون
الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب فاذا جاز
زواله خرج الواجب عن كونه واجبا فيبقى ممكنا هف وان كانت بالوجوب
كان للوجوب وجوب آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل
ونعرض في الامكان فنقول ان الامكان لو كان موجودا لزم وجوب الممكن
او التسلسل لان نسبة وجوده اليه ان كانت بالوجوب لزم وجوب الامكان
ويلزم منه وجوب الممكن لان الامكان صفة الممكن ووجوب الصفة يستلزم
وجود الموصوف وان كانت بالامكان لزم ان يكون للامكان امكان آخر ويتسلسل
واما ما نوجه الينا فنقول لان الوجوب والامكان لو كان موجودا في الخارج
لزم تقدم الصفة على

الموصوف والثاني باطل لان الشرطية لزوم الوجوب الواجب متقدم على وجود الواجب
لانه ما لم يتحقق اتصافه بالوجود لم يتحقق الوجود وكذا امكان الممكن متقدم على
امكانه ان كان الاتصاف لما سياتي ان الامكان هو المجموع المحتاج الى السبب
والايجاد سابق على وجود الممكن فيكون الامكان ايضا متقدما على وجود الممكن
مسبوقا بانه لو وجد لزم تقدم الصفة على الموصوف واما بطلان التالي فلانهما
ان كانا قائمين بذاتهما لم يكونا صفتين وان كانا قائمين بغيرهما لزم
قيام صفة الشيء بغيره وانه محال فان قلت هذا الدليل في حيز التعارض لانه لو
كان الامكان او الوجوب اعتباريا يلزم ايضا قيام صفة الشيء بغيره ضرورة
كونه حاصلا في الذهن وقائما به قلت لا نم صدق الشرطية وانما يلزم
ان لو لم يكن الممكن ايضا حاصلا في الذهن اما اذا كان هو ايضا في الذهن
كان الامكان قائما به في الذهن على انا نقول ان الصفات الاعتبارية يجوز
تقدمها على الموصوف وقيامها بغيره كما في هذه الصورة فلم قلتم ان
فلك جميع قال وقيل بان الامتناع اقول احتج القائلون
بكون الوجوب والامكان ثبوتيين بان كل واحد منهما مقابل للامتناع
والامتناع عدمي لكونه محمولا على المعدومات فيكونان وجوديين لان مقابل
العدمي ثبوتي وجوابه لانم ان نقيض العدمي يجب ان يكون وجوديا لجواز
ان يكون العدمي اعتبارا عقليا ونقيض الاعتبارات العقلية لا يجب ان يكون
وجوديا كالامتناع واللا امتناع نعم ما يكون نقيضا لعدم موجود خارجي
يجب ان يكون موجودا لنقيض عدم دليله في الخارج او نقول المقابل للامتناع
عدم الامتناع

الوجود

وهو سابق لامرين الوجوب والامكان ومقابل العدمي يجوز ان يكون منقسما
الى الوجودي والعدمي قال اما القدم اقول الحدوث كون الوجود
مسبوقا بالعدم والقدم هو كون الشيء غير مسبوق بالعدم وذهب الجمهور
الى انهما عدميان اما القدم فلانه لو كان صفة وجودية فاما ان يكون حادثا
او قديما والاول محال والا يلزم ان يكون القديم ليس بقديم او محله الحادث
والثاني ايضا محال والا لكان له قدم آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم
التسلسل واما الحدوث فلانه لو كان وجوديا فاما ان يكون حادثا وهو
محال والا لكان له حدوث آخر ولزم التسلسل او يكون قديما وهو محال والا لكان الحادث
قديما لا بالاتصاف بالعدم الا انه صفة القدم وهو ممتنع لم يمنع التسلسل بناء على ان
حدوث الحدوث وقدم القدم نفس ذاتيهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا
بوجود آخر قال الثاني اقول لما بين كون الوجوب والامكان اعتباريين
عقليين شرع فيما يختص بكل واحد منهما من الاحكام وقد ذكر للوجوب
احكاما اربعة الاول هو ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره لانه لو
كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع الغير ضرورة ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة فيصدق قولنا الواجب لذاته يرتفع بارتفاع الغير وكل ما يرتفع بارتفاع
الغير ليس واجبا لذاته ينتج الواجب لذاته ليس واجبا لذاته هذا خلف وايضا لو كان
الشيء الواحد واجبا لذاته ولغيره معا لاجتمع على المعلول الواحد وهو
الواجب علتان مستقلتان احديهما ذات الوجوب والاخرى
الغير وانه محال على ما سياتي الحكم الثاني ان الوجوب بالذات
ينافي التركيب

اي الواجب لذاته استحال ان يكون مركبا من الاجزاء والا لكان ممكنا لان المركب محتاج الى
اجزائه واجزاؤه غيره فالمركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن الحكم
الثالث انه لو شارك غيره في الوجوب ثبوتيا لزم ان يكون نفس ما صدق عليه الواجب والا لكان
اما جزءا منها او زائدا عليها وكلا قسميه باطل اما الاول فلاستلزامه التركيب واما
الثاني فلانه لو زاد لاحتاج الى الماهية فكان ممكنا ويلزم منه ان يكون الواجب ايضا
ممكنا فان قيل ان الوجوب نسبة بين ذات الواجب وبين وجوده والنسبة
يجب ان يكون خارجة عن المنتسبين ومغايرة لهما فكيف يكون نفس الواجب
قلنا لا نم كونه نسبة على تقدير كونه ثبوتيا فان كونه نسبة ينافي هذا الحكم
الحكم الرابع ان الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين اي الواجب
بالذات لا يكون متعددا وسنذكره في بحث التوحيد ويعلم من هذا الحكم
ان صفات الله ليست بواجبة لذاتها بل الواجب ذات متصف بصفات والوجوب
الذاتي يكون مخصوصا بالذات واما الصفات فهي متعلقة بالذات وكانت ممكنة
لا واجبة بالذات قال الثالث اقول لما فرغ من احكام الوجوب شرع
في احكام الامكان وذكر منها اربعة الاول ان الحكماء باسرهم اتفقوا على ان
الامكان علة لحاجة الممكن الى المؤثر لان الشيء الذي يكون الوجود والعدم
بالنسبة اليه على السوية استحال ان يترجح احد طرفيه على الاخر لا لمرجح
وادعوا ان هذه القضية قضية بديهية والعلم بها مركوز في بداية العقول
فان كفتي الميزان لو استوتا وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى من غير مرجح
علم كل عاقل بالبديهة بطلان ذلك القول وكذا فيما نحن فيه
الى انها ليست بديهية

بديهية لانا اذا عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين
لم نجد القضية الاولى في قوة القضية الثانية وذلك يدل على كون الاولى كسبية
لامتناع التفاوت في البديهيات واجيب عنه بالمنع من امتناع التفاوت
في البديهيات فان العلوم الاولية كثيرة وقد يقع فيها التفاوت بسبب
الاستيناس ببعضها دون بعض او بسبب عدم الشعور بالطرفين على وجه
واجب قال فلا الحاجة اقول لما بين ان الامكان علة لحاجة الممكن
الى المؤثر ذكر عليها اعتراضات اربعة تقرير الاول منها هو ان الحاجة
ليست امرا ثبوتيا ومتى كان كذلك لم يكن الممكن محتاجا الى شيء اذ لم يتوجه
من شرط كون الشيء محتاجا وثبوت الحاجة عدمه ويلزم من ذلك
تحقق الامكان بدون الحاجة فلا يكون الامكان علة لها والذي يدل على
ان الحاجة ليست ثبوتية وجهان احدهما انها لو كانت ثبوتية لكانت ممكنة
لانها صفة الممكن وصفة الممكن اولى بان تكون ممكنة فاذا كانت ممكنة كانت محتاجة
الى الغير ويعود الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل الثاني ان حاجة الممكن الى
المؤثر متقدمة على وجوده لانها متقدمة على التأثير اذ تأثير المؤثر لا يكون
الا بعد حاجة الاثر اليه والتأثير متقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن فلو كانت
الحاجة امرا ثبوتيا لزم تقدم الصفة وهو الحاجة على الموصوف الذي هو
الممكن واستحالته ظاهرة قوله ولا الموجود اشارة الى اعتراض آخر وتقريره
ان الوجود ليس امرا ثبوتيا ويلزم من ذلك عدم احتياج الممكن الى المؤثر اذ
يستحيل ان يكون معدوما لما تقدم في الحاجة فلا يكون للممكن مؤثر والذي
يدل على كون

المؤثر فيه عن نفسه فهو انما لو كانت موجودة لكانت ممكنة والثاني باطل واما بيان
الشرطية فلوجهين احدهما ان المؤثرية صفة قسمية للمؤثر فيكون مفتقرا اليه
وكل مفتقر ممكن والثاني انها نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى
المنتسبين فيكون ممكنة ولمانع ان يمنع كونها نسبة بين المؤثر والاثر لجواز ان
يكون ذات المؤثر والاثر كما هو مذهب المتكلمين فانهم قالوا لا معنى للمؤثرية
الا نفس ذات المؤثر والاثر واما بطلان التالي فلان المؤثرية اذا
كانت ممكنة افتقرت الى مؤثر آخر فيكون لذلك المؤثر مؤثرية اخرى والكلام
فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فان منع امتناع التسلسل
قلنا المدعى هاهنا امتناع اللازم وهو امور غير متناهية بين كل اثنين منها
ايضا امور غير متناهية لانه يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
وهو محال بالضرورة سواء كان التسلسل محالا او ممكنا قوله وايضا
فالتأثير ان كان اشارة الى اعتراض آخر وتقريره ان الممكن لو احتاج الى المؤثر
فحاجة الممكن اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان
اما الاول فلان التأثير حال وجود الاثر ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل
واما الثاني فلانه يؤدي الى الجمع بين النقيضين لاستلزامه وجود الاثر
حال عدمه وهو محال قوله وايضا لو احتاج الوجود الى آخره اشارة الى
اعتراض آخر وتقريره ان الامكان يتعلق بالوجود والعدم فلو
افتقر وجود الممكن الى المؤثر لافتقر عدمه ايضا الى مؤثر والتالي
[illegible] الشرطية ضرورية لكن التالي باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم [illegible]
محال

ضات

يستحيل استناده الى مؤثر قال اجيب عن الاول اقول لما فرغ من ذكر الاعترا
شرع في الجواب عن السؤال الاول بطريقين احدهما تفصيلي والآخر
اجمالي اما التفصيلي فهو ان يقال في الجواب عن الاول والثاني سلمنا ان
الحادث والمؤثرية ليسا ثبوتيين ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون ذات
الممكن محتاجا الى العلة ولا ذات العلة مؤثرة في شيء وتقريره هو ان
العدم ليس وصفا ثبوتيا مع انه لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء معدوما
فكذلك لا يلزم من كون الحادث والمؤثرية امرا اعتباريا ان لا يكون الشيء محتاجا
ولا مؤثرا والجواب عن الاعتراض الثالث هو ان يقال نختار القسم الاول من
الترديد وهو ان يكون التأثير حالة الوجود قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
لا نم لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بالتأثير حال الوجود ايجاد موجود
كان موجودا قبل ذلك الايجاد وليس كذلك بل المراد به هو وجود الاثر
عند وجود المؤثر وهو المعني بكون المؤثر مستتبعا لوجود الاثر واما
بيان الطريق الاجمالي في الجواب عن الاعتراضات الثلث فتقريره ان الحكم
بان ما كان محتاجا الى شيء او مؤثرا في شيء علم ضروري فما ذكرتم من الاعتراضات
الثلث فمن قبيل التشكيك في البديهيات فلا يسمع ولا يلتفت اليه واما
الجواب عن الاعتراض الرابع فتوجيهه ان يقال عدم الممكن لا يخلو اما ان
يكون يجوز اتصافه بالرجحان اولا يجوز فان جاز فالرجحان ثبوتي وانما
[illegible] يندفع الاعتراض امتناع العدد الثابت فيمنع الشرطية وهي
ان الممكن لو احتاج في ترجح وجوده الى سبب لاحتاج في ترجح عدمه ايضا
لانها انما

وجود له لكانت ممكنة والثاني باطل اما بيان
المؤثرية عن نفسه فهو انها لو كانت وجودية
الشرطية فلو صحت احديهما ان المؤثرية صفة ثبوتية للمؤثر فيكون مفتقرة الى
ذلك معقول ممكنة والثاني انه انها نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى
المنتسبين فيكون ممكنة ولمانع ان يمنع كونها نسبة بين المؤثر والاثر لجواز ان
يكون ذات المؤثر والاثر كما هو مذهب المتكلمين فانهم قالوا لا معنى للمؤثرية
الا نفس ذات المؤثر والاثر واما بطلان الثاني فلان المؤثرية اذا
كانت ممكنة افتقرت الى مؤثر اخر فيكون لذلك المؤثر مؤثرية اخرى والكلام
فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فان منع امتناع التسلسل
فان المدعى ههنا امتناع الازل وهو امور غير متناهية من كل منها
ايضا امور غير متناهية لانه يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
وهو بديهي بالضرورة سواء كان التسلسل محالا او ممكنا فوجه وايضا
فالعالم اشار الى اعتراض اخر وتقريره ان الممكن لو احتاج الى المؤثر
لكان تاثير الممكن اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان
اما الاول فلان التاثير حال وجود الاثر ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل
واما الثاني فلانه يؤدي الى الجمع بين النقيضين لاستلزام وجود الاثر
حال عدمه وهو بديهي فوجه وايضا لو احتاج الوجود الى اخر اشار الى
اعتراض اخر وتقريره ان الامكان متعلق بالوجود والعدم فلو
افتقر وجود الممكن الى المؤثر لافتقر عدمه ايضا الى مؤثر والتالي
باطل للشرطية ضروري لكن التالي لان المؤثر لابد له من اثر والعدم نفي
محض

يستحيل استناده الى مؤثر قال اجيب عن الاول اقول لما فرغ من دليل الاعترا
شرع في الجواب عن السؤال الاول بطريقين احدهما التفصيلي والاخر
اجمالي اما التفصيلي فجوابه تعالى في الجواب عن الاول والثاني سلمنا ان
الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون ذات
الممكن محتاجا الى العلة ولا ذات العلة مؤثرة في شيء وتقريره هو ان
العدم ليس وصفا ثبوتيا مع انه لا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء معدوما
فكذلك لا يلزم من كون الحاجة والمؤثرية امرا اعتباريا ان لا يكون الشيء محتاجا
ولا مؤثرا والجواب عن الاعتراض الثالث فجوابه تعالى نختار القسم الاول من
الترديد وهو ان يكون التاثير حال الوجود قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
لا نم لانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بالتاثير في حال الوجود ايجاد موجود
كان موجودا قبل ذلك الايجاد وليس كذلك بل المراد به هو وجود الاثر
عند وجود المؤثر وهو المعنى بكون المؤثر مستتبعا لوجود الاثر ولما
بطل الطريق الاجمالي في الجواب عن الاعتراضات الثلث فتقريره ان الحكم
بان ما يحتاج الى شيء او مؤثر في شيء علم ضروري فما ذكرتم من الاعتراضات
الثلث من قبيل التشكيك في الضروريات فلا يستمع ولا يلتفت اليه واما
الجواب عن الاعتراض الرابع فتوجيهه ان تعلق عدم الممكن لا يخلو اما ان
يكون بعد انتفاء الرجحان اولا يجوز ثبوتها على ان الرجحان ثبوتي واتا
ان يدفع الاعتراض امتناع الصعود الى القسم بمنع الشرطية وهي
ان الممكن لو احتاج في ترجيح وجوده الى سبب لاحتاج في ترجيح عدمه ايضا
لانها انما

يصدق لو جاز اتصاف العدم بالامكان واما على السؤال الاول فمنع في
التالي قوله العدم ليس اثرا قلنا لا نم فان الاثر اعم من ان يكون وجودا
او عدما فجاز ان يكون العدم اثرا والمؤثر فيه عدم علة الوجود على منع ان
عدم العلة يستتبع عدم الممكن كما سبق في تفسير التأثير ان المراد به
كون المؤثر مستتبعا للاثر فان قلت التفسير المعلوم هو ان المراد بالتأثير
كون وجود المؤثر مستتبعا لوجود الاثر وذلك لا يصدق في المؤثر العدمي
قلت لا نعلم بما يعلم ان التأثير هو استتباع المؤثر للاثر فان كان المؤثر
وجوديا كان وجود المؤثر مستتبعا لوجود الاثر وان كان عدميا كان عدمه
مستتبعا لعدم الاثر فان قلت ما الفائدة في ذكر قوله على ما سبق في التفسير
قلت الفائدة فيه دفع سؤال يمكن ان يورد هنا وهو ان عدم العلة
لو اثر في عدم الممكن لزم احد الامرين وهو اما تحصيل الحاصل او اجتماع
النقيضين وذكر بعض الشارحين ان قوله على ما سبق اشارة الى ما سبق
في بحث الوجود من ان التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض
وفيه نظر لانه لم يذكر في ذلك الموضع شيئا من التأثير وغيره مع ان حمله
على هذا الوجه يورد ان ما ذكره لا فائدة فيه بخلاف ما ذكرنا وفي بعض النسخ
ان العدم ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال ومعناه ان الامكان اذا كان
وجوديا كما هو مذهب بعض لم يجز اتصاف العدم واذا كان [illegible] فلا
اشكال لانتفاء الامكان المحوج الى السبب قال ولصعوبة هذا الاشكال
اقول المتكلمون لما استصعبوا هذا الاشكال اعني افتقار عدم الممكن
الى مؤثر ذهب

بعضهم الى ان علة الحاجة هي الحدوث وبعضهم الى انها الحدوث مع الامكان
اي كل واحد جزء العلة وبعضهم الى انها الامكان والحدوث شرط للعلة
قوله ان الامكان معه يستلزم كون الحدوث شرطا للعلة وكونه جزءا منها والحكماء
ينكرون ذلك ويقولون الحدوث غير معتبر اصلا واستدل عليه الامام
بان الحدوث صفة للوجود لكونه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم
فيكون متاخرا عن الوجود لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف ووجود الحادث
متاخر عن تاثير المؤثر فيه وتاثير المؤثر فيه متاخر عن احتياج ذلك
الوجود الحادث الى الفاعل فاذا الحدوث متاخر عن الحاجة بمراتب وكل ما
تاخر عن الحاجة لا يكون علة لها ولا جزءا من علتها ولا شرطا لعلتها
بيانه ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا ولا شرطا لعلتها فان قيل
لا نم ان الحدوث صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود
فلا يتاخر عنه سلمناه لكن لا نم تاخر كل صفة عن موصوفها فان الامكان
صفة الممكن مع كونه سابقا على وجود الممكن والجواب عن الاول ان
الحدوث بهذا المعنى ايضا متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر ذلك التاثير عن
الحاجة وبه يحصل المط وعن الثاني ان الحدوث اذا كان عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم لزم بالضرورة تاخره عن الوجود للعلم الضروري بامتناع
عروض هذا العارض للشيء الا بعد وجوده قال الثاني لا يكون
اقول هذا هو الحكم الثاني للممكن وتقريره ان جماعة من العلماء ذهبوا الى
ان احد طرفي الممكن جاز ان يكون اولى به لذاته من الطرف الآخر على معنى ان
ذاته كافية في

١٤

كونه كذلك مع تلك الاولوية

الاولوية واكثر المحققين انكروه واحتجوا على امتناعه بانه لو كان كذلك مع تلك الاولوية
لا يخلو اما ان يمكن طريان الطرف الآخر اولا يمكن والقسمان باطلان اما الاول
فلانا نفرض طريانه اما للذي يكون لسبب او لا لسبب والاول باطل والا لم تكن تلك الاولوية
كافية في حصول ذلك الطرف بل لا بد مع تلك الاولوية من عدم سبب الطرف الآخر
الذي هو المرجوح والثاني ايضا باطل والا لوقع الطرف المرجوح من غير علة
ووقوع احد الطرفين حال التساوي لما استحال فوقوعه من غير سبب لان
ممتنع ووقوعه حال المرجوحية كان اولى واما القسم الثاني وهو ان لا يمكن
طريان الطرف المرجوح فهو ايضا باطل لانه ان كان كذلك كان الطرف الراجح
واجبا والمرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هف وقيل ان العدم
اولى به لذاته لانه اسهل وقوعا من الوجود لتحققه بانتفاء جزء من اجزاء علته
التامة والوجود يحتاج الى تحقق جميع اجزائها واجيب بان سهولة الوقوع
لا توجب كونه اولى به لذاته قال الثالث اقول هذا هو الحكم الثالث من
احكام الممكن وهو ان رجحان الممكن لو لم يترجح صدوره عن المؤثر على
لا صدوره عنه لم يوجد والرجحان لا يوجد الا مع الوجوب اذ مع حصول
الرجحان ان امتنع حصوله لم يكن المرجح حاصلا اصلا وان امكن حصوله
احتاج الى مؤثر آخر فلم يكن المؤثر الذي فرضناه مؤثرا له هف وبعبارة
اخرى لو لم يجب صدور الممكن عند فرض وجود علته التامة لزم جواز
تخلف المعلول عن العلة وانه محال واما الوجوب اللاحق فلان الممكنة تستند في
وجوده الى علته الوجود والا لكان كون الشيء معدوما حال
كونه موجودا

١٥

المقصود

جائزة واذا استحال عليه العدم حال الوجود كان وجوده واجبا وهذا الوجوب
هو الذي يعبر عنه المحققون بالضرورة المشروطة بشرط المحمول واعلم
ان هذين الوجوبين ليسا مقتضيات ذات الممكن في الامكان واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته بل كل منهما حصل له بالنظر الى معنى خارجي عنه فالسابق انما
حصل بالنظر الى المؤثر التام واللاحق بالنظر الى كونه موجودا او معدوما
قال الرابع اقول هذا هو الحكم الرابع من احكام الممكن واعلم ان المحققين
ذهبوا الى ان الممكن حال البقاء مفتقر الى المؤثر خلافا لبعض المتكلمين
واحتجوا بان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان والامكان من لوازم ماهية
الممكن وضروري له فيكون باقيا عند بقاء الماهية واذا تحقق العلة التي
هي الامكان تحقق تبع المعلول الذي هو الحاجة والدليل على ان الامكان
ضروري للممكن من وجهين احدهما انه لو لم يكن ضروريا لجاز زواله وح ينقلب
الممكن واجبا او ممتنعا وهو محال والثاني ان حصول الامكان للممكن لو كان
بالامكان لاحتاج المؤثر للممكن الى مؤثر يوجب حصول الامكان له والتالي
باطل لوجوه الاول ان تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان فيلزم تقدم
الامكان على التاثير فلا يكون الامكان بالمؤثر وقد فرضناه كذلك هف
والثاني ان التاثير لو كان مسبوقا بالامكان فلو كان الامكان بالمؤثر لزم
تقدم الشيء على نفسه والثالث انه لما كان مسبوقا بالامكان كان
الامكان يلازم الشيء امكان آخر ولزم التسلسل وكلام المصنف يحتمل هذه
الوجوه الثلثة لكن حمله على الاولى اولى لان الاخير يتوجه عليه نقوض
ظاهرة

الاخير

احتج المتكلمون بأن التأثير يستدعي حصول الأثر والأثر الحاصل من المؤثر حال البقاء
إما أن يكون هو الوجود الذي كان حاصلاً قبل ذلك وإما أن يكون أمراً جديداً والأول
محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني أيضاً محال لأنه حينئذ يكون الحاجة إلى
المؤثر حال البقاء في ذلك الأمر الجديد لا للباقي وقد فرضناها للباقي هف
وأجيب عنه بالحصر فإنه لا يلزم من عدم كون الأثر هو الموجود الذي كان حاصلاً
أن يكون أمراً جديداً لجواز أن يكون الأثر بقاء الوجود الحاصل فإن المعنى
باحتياج الباقي إلى المؤثر هو أن دوام الأثر بدوام المؤثر لأنه يحصل هناك
أمر جديد ولقائل أن يقول البقاء إن كان حاصلاً لزم تحصيل الحاصل
وإلا لكان التأثير في أمر جديد والأولى أن يجاب بأن التأثير في أمر جديد لكن
وهو بقاء الأثر واستمراره في الزمان الثاني ولا نعني بالتأثير في الباقي
سوى ذلك ويمكن أن يحمل عليه كلام المصنف **أقول** الرابع في القدم
قال اتفق المتكلمون والحكماء على أن القديم يستحيل أن يكون فعلاً للفاعل
المختار لأن الفاعل المختار إنما يفعل بالقصد والقصد إلى تحصيل الشيء
إنما يكون حال كون ذلك الشيء معدوماً وإلا لزم القصد إلى إيجاد موجود
وإنه محال فإن قيل إن الحكماء يعتقدون أن العالم قديم ومع ذلك يسندونه
إلى البارئ سبحانه وتعالى وذلك يبطل ما ذكرتم قلنا الحكماء إنما يسندون
القديم إلى البارئ تعالى لاعتقادهم أنه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار حتى إنهم
لو اعتقدوا أنه فاعل بالاختيار لما جوزوا استناد القديم إليه فإذن اتفق
الكل على امتناع استناد القديم إلى الفاعل المختار ثم إن المتكلمين من أهل السنة
اتفقوا على أن القديم

غيرها سوى ذات الله تعالى وصفاته وقالوا ليس القديم سوى ذات الله تعالى وصفاته
وأما المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى نفي الصفات عن ذات الله تعالى وقالوا ليس بقديم
قديم سوى الله تعالى قال الإمام المعتزلة وإن بالغوا في إنكار قديم سوى الله تعالى
لكنهم قالوا في المعنى لأنهم يثبتون أحوالاً أربعة معللة بالحالة الخامسة كما ذكر
في المتن ويزعمون أن تلك الأحوال الخمسة ثابتة في الأزل مع الله تعالى فقد
أثبتوا في الأزل أموراً كثيرة قديمة فيلزم قدم أمور كثيرة ولقائل أن يقول هذا
قول مثبتي الأحوال من المعتزلة كأبي هاشم وأما أكثر الجمهور منهم فلا يقولون
بذلك ثم وسلمنا ذلك لكن لا يلزم منه قدم تلك الأحوال فإن القديم عبارة
عن الموجود الذي لا أول له وهذه الأحوال ليست أموراً موجودة في الخارج
فلا يكون قديمة قوله وهي حالة أثبتها أبو هاشم أي الألوهية حالة أثبتها
أبو هاشم من المعتزلة وزعم أنها علة لكونه عالماً وقادراً وموجوداً وحياً
وسموا الحالات تعلقاتها بالعلم والقدرة والوجود والحياة وزعم أبو
أن الألوهية حقيقة لذات الله تعالى عن سائر الذوات لأنه اعتقد أن ذات الله
تعالى مساوية لسائر الذوات في الذاتية وتمتاز عنها بهذه الصفة الموجبة للصفات
الأربع والحق أن ماهية الله تعالى تخالف سائر الماهيات بالذات لا بالصفة
على ما سيجيء **قال** الخامس في الحدوث **أقول** الحدوث يطلق على معنيين
أحدهما الحدوث الزماني وهو كون الوجود بعد العدم بالزمان والثاني
الحدوث الذاتي وهو كون الشيء في وجوده محتاجاً إلى الغير وذهب
الحكماء إلى أن كل حادث حدوثاً زمانياً مسبوق بمادة وهي الهيولى والموضوع
ومدة وهي الزمان

اما تقدم المادة فلان كل محدث فهو موصوف بالامكان لما تقدم ان امكان
الممكن سابق على وجوده والامكان صفة وجودية لانه لو كان عدميا
لم يكن الشيء في نفسه ممكنا بل اما على عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان
له ولانه يساوي الامتناع العدمي واذا كان صفة وجودية فلا بد له
من محل يقوم به وذلك المحل هو الممكن ان كان الممكن الحادث جوهرا
او موضوعه ان كان عرضا فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا الامكان
هو قدرة القادر عليه فيكون قائما بالفاعل قلت لان القدرة عليه يتوقف
على امكانه فلا يكون نفسها واما تقدم الزمان فلان كل محدث عدمه
قبل وجوده وهذه القبلية [illegible] تكون بالزمان فيكون الحادث مسبوقا
بالزمان وانما قلت ان القبلية [illegible] ان تكون بالزمان لانه تقدم الشيء
على غيره منحصرة في اقسام خمسة التقدم بالعلية كتقدم المؤثر على الاثر
وبالذات ويقال التقدم بالطبع كتقدم الجزء على الكل والشرط على
المشروط وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وبالمكان كتقدم الصف الاول
على الثاني وبالزمان كتقدم الاب على الابن وظاهر ان تقدم العدم على
الوجود ليس بالشرف والمكان ولا بالعلية والذات لان المتقدم
بالعلية والذات يجامع المتاخر والعدم لا يجامع الوجود فتعين ان
يكون بالزمان وهو المطلوب والجواب عن الاول هو ان الامكان امر
عدمي واعتباري عقلي كما تقدم فلا يفتقر الى محل في الخارج يقوم
به وعن الثاني بمنع انحصار التقدم في الاقسام المذكورة وسنده تقدم
بعض اجزاء

الزمان على بعض فانه ليس بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا
هو قسم آخر من الاقسام الخمسة وهو ظاهر ويمكن ان يجاب عنه بان الحصر معلوم
بالاستقراء ولا نم ان تقدم بعض اجزاء الزمان على آخر ليس بزمان اذ
المراد بالزماني كون المتقدم في زمان قبل المتاخر فلهذا لا يجامع المتاخر
في زمان واحد وهذا اعم من ان يكون زمانيا او غير زماني قال
الفصل الخامس اقول تعريف الوحدة شامل للوحدة الحقيقية
وهي ما لا ينقسم اصلا وغير الحقيقية وهي ما ينقسم الى امور غير متساوية
في الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة بالحقيقة وخرج عن
التعريف ما ينقسم الى امور جنسا ويقال الحقيقة كالماء المنقسم الى افراد
متساوية بالحقيقة فانها لشيء واحد من هذه الحيثية واعلم ان الوحدة والكثرة
لبداهتهما غنيتان عن التعريف ولكن انما عرفنا على سبيل التنبيه وزعم بعض
الناس ان المفهوم من الوجود عين المفهوم من الوحدة والحق ان الوحدة
مغايرة للوجود وللماهية وذلك لان المفهوم من الوحدة لو كان عين المفهوم
من احدهما لكان كل ما يصدق عليه احدهما يصدق عليه الوحدة لكنها
الثاني باطل لان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وانه انسان
مثلا ولا يصدق عليه الوحدة وانما قال ان الكثير من حيث هو كثير لان الكثير
قد يعرض له الوحدة لكن لا من حيث هو كثير فهم وكذا الكثرة اي والكثرة
ايضا مغايرة للوجود والماهية لصدقهما على الوحدة التي لا تصدق
عليها الكثرة وايضا انا قد نعقل الماهية ونشك في انها واحدة او كثيرة في
الخارج والمشكوك

مسلوك فيه فيكون كل واحد من الوحدة والكثرة متغايرين
فهو مغاير لما ليس مسلوك فيه فيكون كل احدهما انها جزء
للماهية قوله وبانه اى الوحدة بانه فى الخارج لو حصل
الواجد الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه وفيه نظر
قد عرفه فى التحقيق الثانى ان الوحدة لو كانت عدمية لزم ان يكون النقصان
عدم شئ والثانى فى بيان انه طم انها اذا كانت عدميا لم يكن عدما الا
شئ والاول فى صدق الوحدة عدم جميع الاشياء فيكون عدما لامر معين
وهو اما الكثرة او غيرها والثانى فى والاتحاد احتماع والكثرة لان كل
ما لا يكون عدما للكثرة جاز احتماعه معها فعين ان يكون عدما للكثرة وهى
ايضا على هذا التقدير عدمية لانها عبارة عن مجموع الوحدات التى هى اعدام
معلوم ان يكون النقيضان اعنى الوحدة والكثرة عدميين بل هو محال
بما ليس العدمات قيل ان الوحدة وجودية وفيه نظر لا نسلم ان ما لا يكون
عدما للكثرة جاز اجتماعه معها والعبارة المشهورة فى تقرير هذا البرهان
ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدما للكثرة والكثرة ان كانت عدمية
كانت الوحدة وجودية لانها عدم العدم وجود وقد فرضت عدما هف
وان كانت وجودية وهى عبارة عن مجموع الوحدات التى هى اعدام
فيلزم تقوم الوجودى بالعدمات وهو محال قوله والكثرة مجموع الوحدات
فيكون وجودية اعلم انه ان الوحدة وجودية لزم ان يكون الكثرة ايضا
وجودية لتقومها بالوحدات الوجودية لانه لا يلزم من تركبها من الوحدات
كونها وجودية لجواز ان يكون لها جزء عدمى لانا نقول ليس الكثرة
الا المجموع

الوحدات لا شئ آخر قوله وعورض اى اخره اشارة الى دليل ذكره المتكلمون على
ان الوحدة ليست امرا ثبوتيا وتقريره انها لو كانت صفة وجودية لكانت لكل واحد من
اقسامها هذه الوحدة مشاركة لوحدة اخرى فى مطلق الوحدة ومتميزة عنها بخصوصية
المسلسلة للوحدة فيكون لكل وحدة وحدة اخرى والكلام فيها كالكلام فى الوحدة
السابقة ويلزم التسلسل ولما لم يجيء التسلسل ثبت عدم ما تراه الوحدات بالذات
واشتراكها فى لفظ الوحدة ولما تعارض الدليلان عند المصنف قال والحق
ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك لا يتم الدليلان
ان المذكوران اما الاول فلجواز كون النقيضين عدميين اذا كانا من الاعتبارات
العقلية واما الثانى فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم
التسلسل قال وهى اقول لا شك فى ان الوحدة تقابل الكثرة لامتناع
صدقهما على موضوع واحد من جهة واحدة وليس تقابلهما بالذات بل بالعرض
لان التقابل بالذات منحصر فى اقسام اربعة تقابل العدم والملكة وتقابل
السلب والايجاب وتقابل التضاد وتقابل التضايف وليس تقابل الوحدة
والكثرة شيئا من هذه الاقسام لان الوحدة تقوم الكثرة والسلب والايجاب
لا يقوم احدهما بالآخر وكذا العدم والملكة وايضا ليس كون احدهما
عدما للآخر باولى من العكس وكذا كل واحد من الضدين لا يقوم بالآخر
لعدم الاولوية وكذا احد المتضايفين لا يقوم بالآخر بل المتقوم متقدم
والمضاف متصاحب فلم يبق الا التقابل العارض وهو ان الوحدة عرض
لها انها مكيال وعادّ والكثرة عرض لها انها مكيل ولا شك ان الشئ من حيث
انه مكيل يقابل الشئ

من حيث انه متصل بعالم السعادة لكن له بحسب ماهيتهما بل بحسب عارض عرض
لهما وهو المكافاة والمكملة قال الثاني اقول الواحد اما ان يكون بحيث يمتنع
حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص واما ان لا يكون كذلك وهو واحد
من وجه كثير من وجه ولكن جهة الكثرة يجب ان تكون مغايرة لجهة الوحدة لامتناع
ان يكون الشيء من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا واذا كان كذلك فجهة الوحدة اما ان
يكون مقومة لماهية معروض الكثرة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول هو
الواحد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية والثاني لا يخلو اما ان يكون الداخل
جنسا وهو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية او فصلا
وهو الواحد بالفصل كاتحاد زيد وعمرو في الناطقية والثالث اما ان يكون
عارضا للماهية اولا والاول قسمان احدهما ان يكون الاتحاد في المحمول اي يكون
جهة الاتحاد محمولة عليهما كاتحاد القطن والثلج في حمل الابيض عليهما فان
كون الابيض محمولا عليهما عارض لهما خارج عن حقيقتهما والاخر ان يكون
الاتحاد بالموضوع اي يكون جهة الاتحاد موضوعة لهما كاتحاد الكاتب والضاحك
المحمولين على الانسان فانه قد عرض لهما كون الانسان موضوعا
لهما والثاني وهو ما لا يكون عارضا كنسبة النفس الى البدن كنسبة
الملك الى المدينة فان جهة الاتحاد وهي التدبير نسبة مقومة للنسبتين ولا
عارضا لهما بل للنفس والملك وهذا القسم لم يذكره المصنف صريحا هذا كله
اذا كان الواحد مقولا على كثيرين واما اذا لم يكن كذلك وهو الواحد بالشخص
فهو اما ان يصح عليه الانقسام بوجه ما او لا يصح فان لم يصح عليه الانقسام
فاما ان لا يكون له مفهوم

سوى عدم الانقسام واما ان يكون له مفهوم وراء ذلك والاول هو الوح
فان مفهومها كون الشيء لا ينقسم والثاني ان كان ذا وضع اي قابلا للاشارة
الحسية فهو النقطة فان النقطة لها مفهوم وراء عدم الانقسام وان لم
يكن ذا وضع فهو المفارق كالعقل والنفس فان له وراء عدم الانقسام
مفهوما وليس ذا وضع وان كان الواحد بالشخص قابلا للقسمة
فان كانت الاقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة في الاسم والحد فهو الواحد
بالاتصال سواء كانت هوية الجزاء كالمقدار او بغيره كالجسم البسيط فانه لا
يقبلها الا بواسطة المقدار وان كانت الاقسام مختلفة كالبدن المنقسم الى
الاعضاء المختلفة فهو الواحد بالاجتماع والفرق بينهما ان الانقسام في
الاول موجود بالقوة لعدم المتصل هناك شيء واحد وفي الثاني بالفعل
وقد يقال الواحد بالاتصال على معنى آخر وهو احدهما على مقدارين
يتلازم طرفاهما تلازما يوجب حركة احدهما حركة الآخر سواء كان التلازم
طبيعيا كما للبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض آخر او صناعيا وهو ظ
فان قلت الواحد بالشخص عبارة عما يمتنع حمله على كثيرين وكل واحد من النقطة
والمفارق امر كلي فكيف يصح انقسام اليهما قلت نحن لا ندعي ان ماهية
النقطة والوحدة واحدة بالشخص حتى يتوجه ما ذكرت بل ندعي ان الواحد
الشخصية اذا عرضت لشيء لا مفهوم له سوى عدم الانقسام فذلك الشيء
هو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فكان ذا وضع فهو النقطة وح لا يتوجه
ذلك نحوه وايضا فان الواحد الى آخره اشارة الى تقسيم آخر وهو ان الواحد
اما ان يكون جميع ما يمكن له

حاصلا فيه او لا يكون حاصلا فيه والاول يسمى واحدا تاما والثاني غير تام والواحد
العام ثلثة اقسام لان وحدته اما طبيعية او وضعية او صناعية مثال الطبيعية
الانسان الواحد كزيد وعمرو ومثال الوضعية الدرهم الواحد فانهم
اصطلحوا على ان الدرهم ستة اسداس مقدار و وحدنا بمعناه نوعه
وهو اربعة اسداس فانا نسميه درهما واحدا وحدنا بمعناه نوعه وهو
اربعة له مقدار منها خمسة اسداس نسميها درهما واحدا وان لم يكن واحدا
صنفا عادوا هذا بين العرف من الواحد الوضعي والواحد الصناعي
مثال الصناعي البيت الواحد مثلا وقد يقال الواحد التام ما لا يمكن الزيادة
فيه كالخط الدائرة والناقص ما يمكن الزيادة فيه كالخط المستقيم وهو قريب مما
تقدم قال ثم الاتحاد بالنوع اقول اتحاد الشيئين واشتراكهما
اما ان يكون في امر ذاتي او في امر عرضي والاول ان كان في النوع يسمى
مماثلة وان كان في الجنس يسمى مجانسة والثاني ان كان في الكيف يسمى
مشابهة وان كان في الكم مساواة وفي المضاف مناسبة وفي الشكل مشاكلة
وفي وضع الاجزاء موازاة وفي اتحاد الاطراف مطابقة واما الاتحاد
في سائر الاعراض فليس له اقسام اسماء خاصة قال الثالث اقول
لما فرغ من اقسام الواحد شرع في اقسام الكثير واختلف العلماء في ان الكثرة
هل تستلزم التغاير او لا اختلافهم في معنى الغيرين فقالت المعتزلة الغيران
هما الشيئان وفي كل واحد من الكثير يكون مغايرا للآخر ونقض بان الوجود
يغاير العدم والممكن يغاير الممتنع مع ان العدم ليس بشيء وايضا الغيران
من الامور الاضافية

الاضافية بخلاف الشيئين فلا يجوز تعريفهما بالشيئين ولما ابطل
اصحابنا هذا التعريف قالوا الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بحيث يمكن تصور احدهما لا مع الآخر فهما متغايران وان لم يمكن فان كان
احدهما مقوما بالآخر فهما الكل والجزء والا فهما الصفة والموصوف
فالغيران هما اللذان استقل كل واحد منهما بالذات بحيث جاز مفارقة
احدهما للآخر بوجه ما اما بمكان او بزمان او بوجود وعدم وانما
قال بالذات والحيثية ليدخل فيه الاب والابن فان كل واحد
منهما وان لم يستقل بحسب العقل لكنه مستقل بحسب الذات
والحيثية وبني على التعريفين صحة اطلاق الغيرين على ذات الله تعالى
وصفاته ويكون عند المعتزلة وكذلك كل صفة وموصوف فان الصفة
عند اصحابنا ليست عين الذات ولا غيره واليه اشار بقوله ولهذا
قالوا الصفة مع الذات لا عينه ولا غيره قال وعلى الاصطلاح
الاول اقول الغيران على الاصطلاح الاول ينقسم الى مثلين ومختلفين
والمثلان هما الغيران المشتركان في تمام الحقيقة كافراد الانسان
وقال بعض اصحابنا المثلان اللذان يقوم كل واحد منهما
مقام الآخر والامام ذهب الى ان كل واحد من المثلين والمختلفين
بديهي التصور للقطع بان هذا السواد مثل ذلك السواد ويخالف
البياض بديهي واذا كان التصديق بهما بديهيا فتصورهما اولى بان يكون بديهيا
والتكلف عرفت ما فيه في بحث الوجود قال المختلفان اما ان يصح اجتماعهما

اي صدقهما على موضوع واحد او في الاول المتلاقيان كالسواد والحركة
الصادقين على موضوع واحد والثاني المتباينان والمتلاقيان اما ان يكونا
متساويين او غيرهما اخليس لانه ان صدق كل واحد منهما على كل واحد منهما
على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق فهما متساويان والا فهما
متداخلان والمتداخلان اما ان يكون احدهما اعم من الآخر مطلقا او من وجه
لانه اما ان يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر فاما ان يصدق احدهما
على النفس على كل ما صدق عليه الآخر او يصدق كل منهما على بعض ما صدق
عليه الآخر فان كان الاول فبينهما عموم وخصوص مطلق وان كان الثاني
فبينهما عموم وخصوص من وجه واعلم ان الموضوع في تعريف المتلاقيين
ينبغي ان يحمل على الموضوع الذي يقابل المحمول لا على الموضوع الذي
هو محل العرض والا لم يكن التقسيم مشتملا على الجواهر واذا حمل
الموضوع على ما ذكرنا فينبغي ان يراد بالصدق الحمل سواء كان حمل المواطاة
كحمل الناطق على ما صدق عليه الانسان او حمل الاشتقاق كحمل السواد والحركة
على الجسم قوله متقابلان ان امتنع اجتماعهما اه اشارة الى تعريف المتقابلين
وتعريف المتقابلين هما الامران اللذان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
من جهة واحدة في زمان واحد والمراد بامتناع الاجتماع امتناع صدقهما
على موضوع واحد واحترز من جهة واحدة عن مثل الابوة والبنوة
العارضتين لشخص واحد فانهما وان حصلا فيه لكن ليس حصولهما فيه
من جهة واحدة بل من جهتين لان ابوته انما هي بالقياس الى شخص وبنوته
بالقياس الى آخر

واحترز بقوله في زمان واحد عن مثل السواد والبياض اللذين حصلا في
جسم واحد ولكن في زمانين لا في زمان واحد ويخرج عن هذا التعريف تقابل
الانسان مع اللاانسان لعدم اعتبار الموضوع في تقابلهما لانا نقول
لا نم خروجه عن التعريف وانما يلزم ذلك لو اريد في التعريف بالمتقابلين
الى الموضوع وليس كذلك بل المراد امتناع الاجتماع في الموضوع يصدق مع
عدم الموضوع ايضا والذي يدل على ان التقابل لا يستدعي وجود الموضوع
ما ذكره صاحب الملخص وصاحب التلويحات وغيرهما في تعريف المتقابلين
امام — شيخ شهاب الدين سهروردي
وهو ان المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة واعلم ان سياق كلام المصنف يقتضي انحصار المتباينين في المتقابلين
والى غيرهما وان لم يذكر سوى المتقابلين وتعريف المتقابلين بما ذكره المصنف
والا لم يصح لم يكن الانسان والفرس مثلا متقابلين مع عدم اندراجهما
في شيء من اقسام التقابل قوله والمتقابلان ان كانا وجوديين اقول لما فرغ
من تعريف المتقابلين شرع في تقسيمهما اعلم ان المتقابلين على ما ذكرنا من التفسير
اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا لامتناع التقابل
بين عدميين ضرورة ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا يقابل العدم
المضاف لكونه جزءه وان العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما
معا على كل موجود غير الموجودين اللذين هما عدمهما وان كانا وجوديين
فاما ان يمكن تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن تعقل الآخر او لا فان كان
الاول فهما الضدان سواء كان بينهما غاية البعد كالسواد والبياض او لم يكن
كالسواد والحمرة

وان كان الشيئان هما المتضايفان كالابوة مع البنوة والاخوة مع الاخوة والحكما
شرطوا في التضاد غاية البعد وقالوا الضدان هما الامران الوجوديان
المتعاقبان على محل واحد وبينهما غاية البعد وفي تخرج عنه مثل السواد
والحمرة ومنهم من بدل المحل بالموضوع فيخرج عنه الصور النوعية
ايضا كالمائية والهوائية وان كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما
ان يعتبر في العدمي منهما وجود موضوع مستعد لذلك الامر الوجودي
وقابل له اولا فان اعتبر فلا يخ اما ان يعتبر كونه مستعدا له بحسب شخصه او
نوعه او جنسه القريب او البعيد او يعتبر وجود الموضوع المستعد في الوقت
الذي يمكن حصول ذلك الامر الوجودي فيه فان كان الاول فهما عدم وملكة
حقيقيان اي سمي الوجودي ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح الحكما
وان كان الثاني فهما عدم وملكة مشهوران اي في العرف العام وان لم يعتبر
وجود الموضوع بل اخذ السلب مقابلا للوجود مطلقا من غير التفات الى
موضوع قابل فسلب وايجاب سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان
او قضيتين كقولنا زيد انسان وزيد ليس بانسان ولنذكر لكل من العدم والملكة
بحسب الشخص والجنس وغيرهما مثالا ليسهل على الطالب اما العدم
الحقيقي فهو عدم كل امر وجودي يمكن حصوله للموضوع اما بحسب شخصه
سواء كان وقته وقت حصوله كمرد الانسان بعد الصبيان او لم يجئ
وقته بعد كالمرد للامرد او وجد وقته حال العدم كاللحى واما بحسب
نوعه كاللحى للمرأة بحسب نوعها الذي هو الانسان وكعدم اللحية عن المرأة واما

بحسب جنسه

مرد كالامرد
مرد ان كرم

العقرب كالعمى للعقرب بحسب الحيوان وبحسب جنسه البعيد كالعمى للحائط بحسب الجسم
الذي هو الجنس البعيد للحائط فان جنسه القريب هو الجماد واما الملكة بهذا
المعنى فهي الامر الوجودي الممكن للشيء بحسب احد هذه الاعتبارات المذكورة
واما الملكة بحسب الشهرة فهي الامر الوجودي الذي يعتبر فيه وجود الموضوع
في وقت امكان حصوله فيه كالكتابة لزيد في وقت امكانها له والبصر
للشيء في وقت امكانه له والعدم بحسب الشهرة انعدام هذه الملكة وارتفاعها
عن ذلك المحل وقد ظهر مما ان العدم والملكة بحسب التحقيق اعم منهما
بحسب الشهرة فان سلب اللحية عن الطفل وسلب البصر عن الجرو ليس عدم ملكة
بحسب الشهرة مع انه عدم ملكة بحسب التحقيق قال مثل السواد اقول
توجيه هذا الاعتراض ان معنى انقسام المتقابلين الى ما ذكرتم من الاقسام
الاربعة ليس بصحيح لادائه الى كون قسم الشيء قسيما له وذلك لان التضاد
داخل في التضايف فان السواد مثلا من حيث هو ضد للبياض معقول
بالقياس الى البياض فيكون متضايفا له واذا كان داخلا في التضايف
لا يكون قسيما له ونحو الجواب لا نسلم ان التضاد داخل في التضايف
لصدق التضاد دون التضايف فان السواد من حيث هو سواد يصدق
عليه انه ضد للبياض ولا يصدق انه متضايف بل التضايف عرض للسواد
من حيث عروض الضدية له فالمتضايف اذن هو حيثية ضدية السواد لا نفس
السواد ولا استحالة في كون الشيء قسيما لغيره بحسب الذات وقسما منه
باعتبار عارض كالابوة في الذهن المقابل للبنوة الذهنية بحسب
الذات مع انه اخص

باعتبار عروض السواد الأضعف قوله فمن المتقابل تحت المضاف إلى آخره أشار به
إلى اعتراض آخر على التقسيم المذكور مع جوابه وتوجيهه أن المتقابلين لو
انقسما إلى هذه الأقسام المذكورة لزم أن يكون المتقابل من حيث هو أعم
من المضاف وليس كذلك لأن المتقابل من حيث إنه متقابل نوع من المضاف
فيكون أخص منه وتقرير الجواب أن يقال إن جهة كون المتقابل أعم من
المضاف مغايرة لجهة كونه أخص وذلك لأن المتقابل الذي جعل مورد التقسيم
إنما هو الذات التي صدق عليها المتقابل ولا شك أنه بهذا المعنى أعم من المضاف
نعم أما المتقابل وحده وهو المضاف أو المجموع أو الذات مع وصف التقابل وهو
المضاف المشهور وإذا كان كذلك اندفع ما ذكر من الاعتراض لأن غاية ما في
الباب أن يكون المتقابل أعم من المضاف بحسب ذاته وأخص منه بحسب عارضه
في العقل ولا امتناع فيه فإن الكلي أعم من الجنس من نفسه وأخص منه
باعتبار عارض عرض له وهو كونه جنسا للخمسة قال فروع الأول
هذه فروع بعضها يتعلق بالمثلين وبعضها يتعلق بأقسام المتقابلين
الفرع الأول هو أنه يمتنع اجتماع المثلين في محل واحد في زمان واحد
خلافا للمعتزلة فإنهم إذا رأوا المحل اشتد سواده أو بياضه من غير انضمام محل آخر قالوا إن ذلك
لاجتماع الأعداد من البياض والسواد في ذلك المحل احتج أصحابنا
بأنه لو اجتمع المثلان لزم اتحاد المثلين واللازم باطل أما الشرطية فلأنهما لو اجتمعا
في محل واحد لامتنع الامتياز بينهما لأنه لو حصل الامتياز بينهما فإما أن يكون
بالذاتيات واللوازم أو العوارض والأول باطل لأن المثلين مشتركان في جميع
الذاتيات واللوازم

والثاني أيضا باطل لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية
ضرورة أن محلهما واحد فعروض شيء لأحدهما دون الآخر ليس أولى
من العكس وإذا امتنع الامتياز حصل الاتحاد الفرع الثاني هو أن التقابل
بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب وفي سائر الأقسام بواسطة
السلب والإيجاب وذلك لأن أحد الضدين كالسواد مثلا لو لم يكن يستلزم
سلب الآخر لما كان مقابلا للبياض بل كان حكمهما حكم سائر المتباينات الغير
المتقابلة فالتقابل بين السواد واللاسواد بالذات وبين السواد
والبياض بالعرض وكذلك المتضايفان والعدم والملكة وإنما كان تقابل العدم
والملكة لأجل السلب فيهما أظهر الفرع الثالث المعروف من تقابل السلب
والإيجاب ومن تقابل غيرهما وهو أن السلب والإيجاب لا يجوز صدقهما
معا على شيء واحد ولا كذبهما معا لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما
وأما سائر أقسام المتقابلين فيجوز كذبهما أما المتضايفان فلأنه يجوز خلو
المحل عنهما فيصدق في سلبهما وأما الضدان فيكذبان لأجل وجوه
ثلاث الأول لعدم المحل فإنا لو فرضنا عدم الجسم كذب السواد و
البياض معا عليه لعدم الموضوع والثاني كون المحل متصفا بالوسط
أي بما هو متوسط بين الضدين وذلك المتوسط إما أن يكون له اسم محصل
كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وإما أن يعبر عنه بسلب الطرفين
كاللاعادل واللاجائر والثالث بخلو المحل عن الوسط والطرفين جميعا
كالسماء الخالي عن السواد والبياض وعن المتوسط بينهما كالحمرة والصفرة
وأما العدم والملكة

او مشهورين فيكذبان عند عدم الموضوع فان
سواء كانا حقيقيين وكذلك يكذبان عند عدم
الشخص المعدوم لا يصدق عليه العمى ولا البصر وكذلك يكذبان عند عدم
استعداد المحل للملكة باحد الاعتبارات المذكورة كالسواد فانه يصدق
عليه لا العمى والبصر واما المشهوران فيكذبان ايضا عند وجود
المحل فيلا وقت الامكان كما يعدم
قال الرابع المضافان اقول
هذا النوع يشتمل على بحثين البحث الاول هو ان كل واحد من المتضايفين
يستلزم للآخر طردا وعكسا اي وجود كل منهما لعدم سواء كان ذهنا
او خارجا مستلزم لوجود الآخر وكذا عدم كل واحد منهما لعدم الآخر
بخلاف غيرهما من المتقابلين فانه يجوز وجود كل واحد منهما دون الآخر
اما في الخارج فقط واما في الذهن فلجواز تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
البحث الثاني هو ان الضدين اما ان يكون احدهما بعينه لازما للمحل
كالناصع للثلج واما ان لا يكون شيء وح اما ان لا يكون شيء منهما لازما للمحل
وهو ظ او يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل والى هذا اشار بقوله فقد يلزم فان
المحل على البدل ح اما ان يجب كون احدهما معاقبا للآخر على معنى ان احدهما
اذا عدم وجد الآخر من غير توسط شيء بينهما كالصحة والمرض فان البدن
لا يخلو عنهما عندنا اذ لا نقول بالحالة الثالثة واما ان لا يجب ذلك وح
اما ان يصح عليهما التعاقب كالسواد والبياض مثلا بالنسبة الى الجسم
يلزمه احدهما او لا يكون كالحركة الى الوسط والحركة عن الوسط فانهما ضدان
ولا يمكن تعاقبهما اذ لا بد ان يتوسطهما سكون عند ارسطو واتباعه
وسيأتي الكلام فيه

لا يقال هذا القسم لا يدخل تحت المقسم وهو قولنا يلزم احدهما المحل اذ الجسم
حال السكون المتخلل بين الحركتين يخلو عن الحركتين جميعا فيلزم مسا
القسم لانا نقول ان الجسم وان خلا عن الحركتين حال السكون لا
عنهما حالة الصعود والهبوط وهذا القدر يكفينا في صحة هذا ال
فانا نقول ان الحركتين حالة الصعود والهبوط يلزمهما المحل على البدل
مع ان الحركتين غيرهما فيه ولم يزع اي الحركتين يلزمان المحل
على البدل مطلقا قال الخامس الاستقصات اقول الاستقصات
دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس
واحد ويشتمل على ثلث مسائل الاولى ان الاجناس لا تتضاد
ويدل عليه ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لو لا ع كنفس
واجيب اوله بمنع التضاد فان الشر عدمي وثانيا بمنع الجنسية لجواز ان يكون
لعوارض حق صدق عليه الثانية انه لا تضاد بين الانواع العالية او النوع
والمتوسطة ولا بين النوع الاخير والعالي او المتوسط العالية وجود
كون الضدين داخلين تحت جنس واحد ونوقض ذلك بتضاد الشجاعة
والتهور فان الشجاعة داخلة تحت الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة واجيب
بمنع كون الفضيلة والرذيلة جنسا للشجاعة والتهور سلمناه لكن لا نسلم انهما
ضدان اذ ليس بينهما غاية البعد فان الشجاعة متوسطة بين التهور
والجبن وان المتنافيين اي الاستقصات دل ايضا على ان المتنافيين
سواء كانا متضادين او غير متضادين لا يتضاد منهما شيء واحد بل ضد
الواحد لا يكون الا واحدا

واعلم ان هذا الحكم مبني على اشتراط علة البعد في الفضاء والا فالحجة
والقمعه نصلح اسما السواد قال الفصل السادس اقول
علة الشيء ما يحتاج اليه وهي اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه وجود الشيء
واما ناقصة وهي بعض ما يحتاج اليه المعلول والناقصة تنقسم الى جنسه
اقسام ووجه الحصر فيها ان العلة اما ان تكون جزءا من ماهية المعلول او
خارجة عنها اذ يستحيل ان تكون نفس المعلول او خارجة عنها اما
الاول فان كان جزءا به يكون الشيء موجودا بالفعل لا فقط بالقوة ويعني
هو الصورة كصورة السرير وان كان جزءا به يكون الشيء بالقوة فهو
المادة كالخشب للسرير وتسمى بالنسبة الى المعلول المركب منها ومن الصورة
عنصرا ولكونها اصلا للتركيب وبالنسبة الى الصورة الحالة فيها قابلا
واما الثاني فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء او مؤثرا في مؤثرية
المؤثر او لا والثاني فالاول هو الفاعل والثاني العلة الغائية والداعي فان
الانسان يتصور اولا السكنى في البيت ثم ذلك التصور يكون علة
وداعيا الى بناء البيت وكذا فعل العلة الغائية علة في الذهن معلولة
في الخارج والثالث هو الشرط ويندرج فيه الموضوع والآلة وزوال
المانع والمصنف لم يذكر الشرط في العلل بل جعلها اربعا اقتداء
بغيره والحق ذكرنا لتوقف وجود المعلول عليه ايضا ويمكن ان يقال
ان الشرط لما كان داخلا في تتمة العلة الفاعلية جعلها الحكماء من قبيل العلة
الفاعلية ولذلك جعلوا العلل اربعا واعلم ان ما كان جزءا يسمى علة
الماهية والخارج علة الوجود

قال الثالث تعدد اقول الواحد لا يكون واحدا بالشخص
او واحدا بالنوع فان كان واحدا بالشخص فاتفق العقلاء والمتكلمون
على انه يستحيل ان يكون معلولا لعلتين مستقلتين واحتجوا بان العلة المستقلة
ما يحتاج اليه المعلول ويستغني به عن غيره فلو توارد عليه علتان مستقلتان
لزم ان يكون محتاجا اليهما ويكون مستغنيا عنهما هف واما ان كان
واحدا بالنوع فاختلفوا في جواز تعليله بالعلل المختلفة فمنع المتكلمون
دون الامام والحكماء واليه اشار بقوله والمتماثلان يجوز تعليلهما
بمختلفين واحتج المجوز بان مماسة كل واحد من السواد والبياض
لرابعها يكون معلولة لهما ولا شك ان مماثلة احدهما للآخر مماثلة
للآخر مع كونهما معللتين بعلتين مختلفتين وهما السواد والبياض
قال والمركب اقول العلة الفاعلية اما ان يكون مركبة او بسيطة
والمركبة اما التي تختلف آثارها وتتعدد كالآثار الصادرة عن الحكيم
او لا تختلف كالقسوة الحاصلة من مجموع الآحاد واما البسيطة
فاما التي يكون معه تعدد فيما حصل من تعدد الآلات او القوابل او
الشرائط واما التي لا يكون كذلك بل يكون مجردا عن جميع هذه
الاعتبارات فان كان الاول فقد اتفق المتكلمون والحكماء على
انه يجوز ان يصدر عنه في مرتبة واحدة آثار متكثرة كالآثار
الصادرة عن واهب الصور في عالم الكون والفساد وان كان الثاني
فقد اختلفوا فيه وذهب الاكثر منهم الى ان البسيط من حيث هو
واحد عن

الآلات والعوايق لا يصدر عنه شيأن واستدل بانه لو صدر عنه
شيأن لزم احد الامرين وهو اما خلاف المقدر وهو تركب البسيط
واما التسلسل بان الملازم لا يمنع كون البسيط مصدرا لاحدهما
على كونه مصدرا للآخر بل لم لا يجوز ان يعقل احد المفهومين مع
الذهول عن الآخر ولهذا ينقسم من الشيء مغايرة بالنسبة من ذلك
الشيء ومن آخر فلما ان المصدريتان اما ان يكونا داخلتين في ماهية
العلة او خارجتين عنها او احدهما داخلة والاخرى خارجة فان
كان الاول كانت العلة مركبة لا بسيطة هف وكذا الثالث لتركبها من جزء
يكون له جزء آخر فيكون مركبا وان كان الثاني كانت المصدريتان
معلولتين للبسيط فرضه كونهما عارضتين له ومحتاجتين اليه
وح نقول لا يلزم كون البسيط مصدرا لاحدى هاتين المصدريتين
عدم لزوم كونه مصدرا للمصدرية الاخرى فيدان الموجوهات ايضا
اما ان يكونا داخلين او خارجين او احدهما داخلا والآخر
خارجا فان كان الاول او الثالث يلزم التركيب وان كان الثاني
كان لهما مصدريتان اخريان والكلام فيهما كالكلام فيما تقدم فاما
ان يلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يكون داخلين او احدهما
داخله وح يلزم التركيب واجاب عنه المصنف بوجهين احدهما
حل والآخر معارضة اما الحل فيمكن تقريره بوجهين احدهما
احدهما ان يقال لم لا يجوز ان يكون المصدريتان خارجتين
قوله لو كان كل

كان كل واحد معلولا للبسيط قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كانتا حقيقيتين
اما اذا كانتا عدميتين او اعتباريتين فلا حاجة بهما الى العلة والثاني
بان ما ذكرتم من انحصار المصدر من الاقسام الثلثة باطل بالتقسيم لانه
لو كانت مصدرية العلة للمعلول صفة ثبوتية وذلك ممنوع والتقرير الاول
اولى لان كلا من الوجهين سواء كانا وجوديين او عدميين لا بد ان يكونا بالا
الى المنع على احد الوجوه الثلثة المذكورة والعلم به ضروري واما
المعارضة فهي ان يقال ان الجسمية شيء واحد وانتم قائلون بانها تقتضي الحصول
في المكان المطلق وتقتضي قبول الاعراض الوجودية كالمقادير وغيرها
ولا شك في ان الاول غير الثاني فصارت الجسمية علة لصدور الامرين
عنها وفي هذه المعارضة نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه
بل فيها الكثرة من الابعاد والماهية والتاليف وغير ذلك فيجوز ان يكون اقتضاء
المكان للابعاد وقبول الاعراض للماهية قال الثالث في ال
اقول جزء المؤثر وشرط وان اشترك في ان كل واحد منهما لا بد
في وجود الاثر وكيفيته لكنهما مختلفان فان من وجه آخر وهو ان جزء المؤثر
علة ذات المؤثر والشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كاليبوسة
للنار فان تاثير النار في الجسم واحراقها يتوقف على يبوسة ذلك الجسم
واما ذات النار فليست موقوفة على يبوسة ذلك الجسم والمراد بالمؤ
في هذا الموضع هو العلة الفاعلية قال الرابع قيل اقول
ذهب الحكماء الى ان الشيء الواحد من كل وجه يمتنع ان يكون فاعلا للشي
وقابلا له معا

واحتجوا على ذلك بوجهين احدهما انه لو كان كذلك لزم كون البسيط مستلزما
لذلك الشيء وغير مستلزم له والتالي باطل بيان الملازمة ان القابل
من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والمؤثر من حيث انه مؤثر يستلزم
الاثر فلو كان فاعلا للشيء وقابلا له لزم ما ذكرنا بالضرورة الوجه
الثاني ان الفاعل غير القابل لذلك الشيء بالاعتبار لانه بالاول مفيد
وبالاعتبار الثاني مستفيد فلو كان البسيط قابلا وفاعلا لصدر عن
البسيط شيئان احدهما الفاعلية والاخر القابلية والتالي باطل لما تقدم
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والجواب عن الاول انا لا نم
بطلان التالي لان عدم استلزام البسيط للشيء باعتبار كونه قابلا له لا ينافي
استلزامه باعتبار كونه فاعلا له لجواز استلزام الشيء لآخر باعتبار
وعدم استلزامه له باعتبار آخر وتوضيحه ما قيل ان نسبة الفاعل
الى الاثر بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والامكان
العام لا ينافي الوجوب والجواب عن الوجه الثاني مبني على ان البسيط
لا يصدر عنه الا واحد وقد مر ضعفه قال

الباب

الثاني في الاعراض اقول لما فرغ من الامور العامة شرع في الاعراض
وكان الاولى تقديم الجواهر على الاعراض وضعا لتقدمها عليها طبعا
لكن لما كانت المتعلقة بالجواهر مما احتاج بعضها الى الابحاث المتعلقة
بالاعراض على ما سيجيء قدم احكام الاعراض وهذا الباب مشتمل على
فصول الاول في المباحث الكلية اي التي لا يختص بواحد منها
بل يشتمل على الاعراض

كلها البحث الاول في تعداد اجناس الاعراض اجمالا واعلم ان المشهور
بين الحكماء انحصار الاعراض في المقولات التسع وانما قال المشهور
لانه لا دليل على انحصارها وقد يضبط بان يقال العرض اما ان يقتضي
قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة فهو الكم والثاني الاعراض النسبية
وهو ما عدا الكم والكيف والثالث الكيف ثم لا بد من تعريف كل واحد
منها اما الكم فهو عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته احترز بقوله لذاته
عما يقبل القسمة لا لذاته كالجسم والسواد فانهما يقبلانها لا لذاتهما
بل باعتبار حلول المقدار في احدهما وحلول الاخر في محل المقدار
وقد عرفه الحكماء القدماء بانه الذي يقبل لذاته المساواة والمفاوتة
بحسب التطبيق وانما عدل المصنف عنه لكونه تعريفا دوريا اذ المراد
من الاول في الكم والتطبيق وهو اتحاد المقدارين على الاخر بحيث لا
يزيد عليه ولا ينقص عنه واذا كان كذلك فتعريف الكم بهما يؤدي الى الدور
والكم اما متصل كالمقادير واما منفصل كالاعداد واما الكيف
فلا يقبل القسمة الى آخره فقوله لا يقبل القسمة احتراز عن الكم وقوله لذاته
لئلا يخرج ما يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير وقوله ولا
يتوقف تصوره على تصور غيره احتراز عن الاعراض النسبية واعلم
انه يرد على هذا التعريف النقطة والوحدة فانهما لا يقبلان القسمة
بالذات مع انهما ليستا من الكيف كما يجيء من عدم دخولهما في شيء من المقولات
التسع واما الاين فهو نسبة الشيء الى المكان بالحصول فيه
وذهب صاحب الصحا

الى انه ليس عبارة عن نفس هذه النسبة بل عن امر وهيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا
ضعيف لان ذلك الامر لو لم يكن نسبة كان الاين كما او كيفا وايضا لزم ان
يكون مجرد النسبة موجودا امرا حقيقيا كما ستعرفه وهو غير معقول وان كان
نسبة الى غير المكان فهو باطل اتفاقا وان كان نسبة الى المكان فهو المطلوب
واما متى فهو عبارة عن نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه او في طرفه وهو
الآن فان كثيرا من الاشياء يقع في اطراف الازمنة مع انه يسأل عنه بمتى
وهو اما حقيقي وهو كون الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه بل يطابقه
وجوده ككون الكسوف في ساعة معينة من الفلك واما غير حقيقي ككون
الكسوف في يوم كذا او شهر كذا قال الوضع هو الهيئة اقول الوضع لفظ
مشترك بين معان احدها قبول الاشارة الحسية والنقطة على هذا
يكون ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض والثالث المقولة وهي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه كالقيام
فانه يعرض له نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض بالاستقامة وبسبب نسبة
تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها مثل كون راسه من فوق ورجله من
اسفل ولا يكفي النسبة الاولى في الوضع والا لزم ان يكون الانتكاس
قياما واعلم ان لفظ الهيئة والعرض والصفة تقرب من ان يكون الفاظا
مترادفة والاضافة هي النسبة التي يعرض للشيء بالقياس الى
نسبة اخرى كالابوة فانها تعرض الاب بالقياس الى البنوة وانما
قال الى نسبة اخرى

اخرى ولم يقل الى شيء آخر ليخرج سائر الاعراض النسبية وقد يعرف
بالنسبة المتكررة اي لا يعقل كل واحد من المضافين الا بالقياس
الى الآخر ولذلك فان الاضافة في كل واحد من المضافين بل لكل واحد
منهما اضافة مخصوصة الى الآخر مغايرة لاضافة الآخر اليه واما الملك
قال ابو علي لست احققها واشبه ان يكون عبارة عن النسبة العارضة للشيء
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وقوله ما يحيط به احتراز
عن وضع انسان يده على راسه فانه ينتقل بانتقاله لكن لا يحيط به والمراد
بالاحاطة ما هو اعم من ان يكون احاطة بالكل او بالبعض وقوله ينتقل
بانتقاله احتراز عن احاطة البيت مثلا للشيء وهذه المقولة قد يعبر عنها
بالجدة واما ان يفعل فهي كون الشيء مؤثرا في غيره تاثيرا
غير قار الذات بل لا يزال يتجدد كالقاطع ما دام يقطع وان ينفعل
فهو كون الشيء متاثرا عن غيره ما دام يتاثر كالمتسخن والمتبرد والمتقطع
لا كالسخونة والبرودة فانهما كيف واعلم ان اسم ان يفعل وان
ينفعل اولى في هذا الباب من اسم الفعل والانفعال لان الفعل
والانفعال كما يقعان على التاثير والتاثر اللذين هما التحريك
والتحرك يقعان على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة كالقطع
والسخونة الحاصلة في محل بعد تمام التسخين قد يضاف الى الفاعل
فيقال هذا فعله والى المحل فيقال هذا انفعاله واما الاولان فلا يقعان
الا على التحريك والتحرك قال واعلم اقول قد تنبه بعضهم في
انحصار الموجود

في المقولات العشر لانه لو وجد امر غير مداخل تحتها لا بسيط والوحدة
فانها غير مندرجين تحت شيء من هذه المقولات والامور كلها مع بساطتها
هي داخلة ولو لم يكن تحت الوجود والشيئية وبالجملة الاعتبارات العامة وايضا
فان المفهوم من الابيض شيء له البياض وهو غير داخل تحت الجوهر لان جهة
هو موقوف على كونه جوهرا اذ لا يمتنع ان يكون الشيء ذو البياض عرضا ولا
تحت احد الوحدة لانه غير مندرج تحت الكيف اذ الداخل تحته البياض لا الابيض
وعدم دخوله تحت سائر المقولات ظ وكذا الكلام في جميع المشتقات وقد
يجاب عن الاول بانا انما ادعينا كون الاجناس العالية
عشرة وما ذكرتم لا ينافي ذلك لجواز ان يكون هذه الامور وان كانت
خارجة عن الاجناس العشرة غير اجناس بل انواعا او اصنافا
نعم لو بينتم كونها اجناسا كان ذلك قادحا في دعوانا واما
المشتقات فالحق انها لا ترد لانا انما جعلنا هذه اجناسا للماهيات
المحصلة والابيض ليس كذلك فان كون الشيء ذا بياض ليس محصل
الماهية مثل ان يكون الحيوان ناطقا بحيث محصل الماهية قال فان
وان حصرها اقول حصر الاعراض التسع غير معلوم لان الماهيات
التي يصدق عليها اسم الكم جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهية ويكون اطلاق
الكم عليها قولا عرضيا لا ذاتيا وكذا غيره من الاقسام واعلم ان العرض ليس
جنسا للمقولات التسع واستدل عليه بانه لو كان جنسا لما
تحته من الكم والكيف وغيرهما لكان تعقلها يستلزم تعقل العرض ولكان
ثبوته لها غنيا عن

الثاني لان اجزاء الماهية لا تطلب بالبرهان على ما تقرر في موضعه
والثاني بط فلانا نتصور المقدار مع الشك في عرضيته وفيه نظر لانا لا نم
انا نتصور الكم بكماله وحقيقته مع الشك في العرضية وفيه وجه اخر وهو ان
الاعراض الاضافية فما احوجها الى الكون في الموضوع من الاعراض الغير الاضافية
القوية الوجود كالكميات والكيفيات وكانت اولى بالعرضية فتكون
العرض مقولا عليها بالتشكيك فلا يكون جنسا قال التاسع في امتناع
اقول اتفق الحكماء والمتكلمون على امتناع الانتقال على الاعراض والدليل
عليه ان تشخص العرض محتاج الى سبب هو اما ماهية العرض او شيء من لوازمها
او امر اخر والاولان باطلان والا لكان نوع كل عرض منحصرا في شخص
فتعين الثالث وهو اما ان يكون امرا حالا في العرض او محلا له او غيرهما
وهو المفارق والثالث بط لان نسبة ذلك المفارق اليه كنسبته الى غيره فلزم
الترجيح من غير مرجح وكذا الاول لو حصل احدهما انه لا يكون مكتنفا
في وجوده بموضوع فيه تشخصه بما يخالفه فيكون غنيا عن المحل فلا يحل
فيه فيكون ~~غنيا عن المحل فلا يخالفه~~ والثاني لان حلول الشيء في العرض
موقوف على تعين محله الذي هو العرض فلو تعين هو ايضا بالحال لزم
الدور فتعين الثاني وهو ان يكون سبب تشخص العرض هو المحل فاذا
فارق محله بطل تشخصه فامتنع مفارقته عنه لعينه وهو المط قوله بخلاف
الجسم الى اخره جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال ان هذا الدليل يستلزم
استحالة الانتقال على الجسم بان يقال تشخص الجسم المعين ليس لماهيته
ولا للوازم ماهيته

فيه او امر مغاير لهما والاخيران باطلان لما مر
لم يعد اخرى وهي اما جسم او امر حال
معين لا وال فاذا فارق حيزه بطل تشخصه فامتنع انتقاله بعينه ونقول في
الجواب ان الجسم انما يحتاج الى الحيز لكونه لانه سبب تشخصه والتحيز حاصل
اعني الحيز ان اي سوا كان في هذا الحيز او في حيز اخر وتحقيقه ان
تعين الجسم بتعين صورته التي تعينت بسبب تعين الصورة السابقة المستلزمة
لحيز وهلم جرا وفي جاز مفارقته عن الحيز المعين مع بقا تشخصه ولا
يعنى ذلك في العرض اذ ليس له صورة وراء العرض وقد بينا امتناع تعلل
تعينه بها ولقائل ان يقول لا نجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل
من حيث هو محل لا الى محل معين ويجوز مفارقته عنه كحاجة المادة في
الجسم الى الصورة فان تعينها واحتياجها الى الصورة من حيث هي
صورة ولذلك جاز مفارقتها عن الصورة المعينة قال الثالث اقول
اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض واحتجوا بان المعنى
بالقيام هو كون الشيء تحيزا تبعا لتحيز محله وذلك مخصوص لا يكون عرضا
والالم يكن له ايضا حصول في ذلك الحيز على سبيل الاستقلال فلم يكن هو
بالمحلية اولى من العكس يعني لن يكون جوهرا وهو المط وقالت الفلاسفة
لا نم ان الحلول عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن ان يختص شي بشي بحيث
يصير احدهما نعتا والآخر منعوتا وكيف وان تساوى مع نعوتنا
فانه بداهة مع امتناع تحيزاته في وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم
ولكن لا نجوز ان يكون العرض فاما يمحل يكون تحيزه ذلك المحل تبعا لتحيز
محل اخر

وهو الجوهر فالحق ان المحل اعم من ان يكون بالذات او بواسطة او الا ولونه بالمحل
انما يكون لاجل خاصية اخرى احتج الحكما على جواز قيام العرض بالعرض
بانا نحكم على السرعة بعد الجسم بها وبصح وصف العرض بها كالبطوء
والسرعة فان الجسم الذي يكون في حركته سريعا او بطيئا غير معقول فهما
اذن من اوصاف الحركة قال الرابع في بقاء الاعراض اقول ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى استحالة بقاء الاعراض اي استمرار
وجودها واستدل بوجهين الاول ان البقاء عرض فامتنع قيامه بالباقي
فلو بقي العرض لكان له بقاء فيلزم قيام العرض بالعرض الثاني لو صح بقاء
العرض لاستحال زواله والتالي بط بالاتفاق بيان الشرطية انه لو زال
فزواله اما بنفسه وهو مح والا لزم الانقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي او بغيره وهو ايضا مح لان ذلك الغير اما ان يكون امرا
وجوديا او عدميا والاول اما ان يكون موجبا او فاعلا مختارا والكل
بط اما كونه [illegible] موجبا فلان الموجب هو الضد وطريان الضد
على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه لامتناع اجتماع الضدين في
محل واحد في زمان واحد واذا كان كذلك امتنع تعليل عدم الضد
الاول بطريان الضد الاخر والا لزم الدور واما كونه عدميا فلانه في
تكون عدمه لانتفاء شرط من شرائط وجوده لكن شرط العرض الجوهر فيعود
الكلام اليه في كيفية عدمه بان يقال عدمه اما لامر موجود او معدوم والاول
مح لما مر وكذا الثاني لان عدمه في يكون لانتفاء شرط من شروط ذلك الشرط
والشروط كان غير متناه لزم

الدور وانه محال وان كان جوهراً كان عدمه انتفاء لانتفاء شرط هو الجوهر وذلك يستلزم
اشتراط عدم كل جوهر بجوهر آخر لا الى نهاية وانه محال وان كان فاعلاً مختاراً
فلان الفاعل المختار لا بد له من ان يكون اثره من الفاعل فيكون موجدا لا
معدما لان العدم لا يكون اثرا واذا ثبت ذلك فاعلم انه لو قال ويلزم الدور
او التسلسل لكان اولى اذ لزوم الدور غير متعين على ما سبق فان
قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر فاعلا مختارا يقصد ذاته انه وجود
يقتضي ذلك الا ان عدم العرض قلت لان حاصله راجع الى الاعدام
بالقصد وقد ابطلناه واجيب عن الوجه الاول بمنع ... بان البقاء
البقاء عرض وانما يلزم ان لو كان موجودا وهو ممنوع ولا نم انه لا يجوز
قيام العرض بالعرض لما تقدم وعن الوجه الثاني بانه تعالى لا نم انه لو ذاك
بعينه لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته ما لا يوجد اصلا وهذا قد وجد
فيجوز ان يقتضي ذاته عدمه في زمان معين بعد ان بقي ازمنة كثيرة
وما ذكرتم من الانقلاب مشترك الالزام لانكم ... العرض جائز الوجود
في الزمان الاول ... فلم انه يمتنع الوجود في الزمان الثاني ولئن سلمنا
انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان يقتضي عدمه مؤثر وجودي ولا
نم انحصاره في الضد بل لم لا يجوز ان يكون امرا وجوديا منافيا
لمحل ذلك العرض ولو سلم الانحصار فلم لا يجوز ان يزول بطريان
الضد الاخر مجاوز محله كما في سائر الاضداد حتى لا يلزم الدور
وكلام المصنف يحتمل هذين الوجهين سلمناه لكن لم لا يجوز
ان ينتفي لانتفاء شرط

ولا نم انحصار شرط العرض في الجوهر لجواز ان يكون مشروطا بعرض غير قار
كالحركات والاصوات فاذا فني الشرط فني المشروط سلمناه
لكن لم لا يجوز ان يكون المقتضي لعدمه هو الفاعل المختار ولا نم ان
العدم المحض ليس اثرا فوجد هو اثر مطلق عطف على ذاته فهو له
بنفسه ذاته وكذا قوله ينتفي الشرط او فاعل واعلم ان النظام
ذهب الى ان الاجسام ايضا لا تبقى زمانين وعكس هذا الاول بعضهم
قال الخامس في اقسامه اقول اتفقوا على ان العرض الواحد
لا يحل في محلين الا ابا هاشم وبعض الفلاسفة واحتجوا على الامتناع
بثلاثة اوجه الاول انه لو جاز ان يحل عرض واحد في محلين جاز ان
يحل جسم واحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل والتالي باطل
بالاتفاق الثاني لو جاز ذلك وقدرنا قيام العرض بمحلين لم يكن
حصول العرض في الانسية الا كحال العرض الواحد القائم بالمحلين فيلزم
ان لا يتميز السواد المحسوس في محل عن السواد المحسوس في آخر
لاحتمال حلول السواد الواحد في محلين وح لا يتميز الاثنان عن الواحد
الثالث لو جاز ذلك لزم اجتماع المثلين المستقلين وهما المحلان على
حلول واحد بالشخص وهو العرض لما تقدم من ان المحل هو
العلة لتشخص العرض والتالي باطل وقال قدماء الفلاسفة
الاضافات امور وجودية وهي اعراض قائمة بالجسم كالجوار
والاخوة حال قيامها بمحلين فان الجوار قائم بالجارين والاخوة قائمة
بالاخوين وان كان

بان لكل واحد
منهما كالابوة والبنوة ايضا فانهما بمحلين واجيب
من الجانبين والاخوين اضافة خاصة قائمة به وغيرها قائمة بالآخر
قال اقول ومما يثبت التأليف عرض واحد قائم بجوهرين وبعبه قيامه بالكثير
جوهرين اما بالاول فلا يأخذ صعوبة الانفكاك من اجزاء الجسم المولف فلا
بد من ان يكون من كل جوهرين منها رابط بها تصعب الانفكاك وهو التاليف
ولما لم يوجد هذه الرابط من الجانبين ينفك انفكاكها واما
الثاني فلانه لو قام بالتأليف بلا انه اجزاء فلو انعدم جزء منها لزم انعدام
التاليف فلا يبقى الباقيان مولفين وليس كذلك والجواب لا نم ان عسر
الانفكاك من اجزاء الجسم بسبب التاليف محتاج الى جزءين ولم لا
يجوز ان يكون ذلك بسبب احتياج احد الجزئين الى الاجزاء ويسهل ان
الفاعل المختار جعل احدهما ملتصقا بالآخر وايضا لا نم ان التاليف قائم
بكل منهما بل قائم بالمجموع قال الفصل الثاني اقول لما فرغ من
الابحاث المشتركة من الاعراض شرع فيما يختص بكل منها
وبدأ بالكم وانما قال فيه اقسامه ولم يقل انواعه لان جنسية الكم لم
يتحقق بكماله واعلم ان الكم ينقسم بالقسمة الاولى الى المتصل والمنفصل
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على
حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للآخر اولا والاول المتصل
والثاني المنفصل وهو منحصر في العدد لان قوام المنفصل بالمفردات
والمفردات احاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل
من اجتماع

فيه انها لا يكون الا منفصلا لكونها معدودة بالوحدات

امثاله الا العدد وان اخذ من حيث هو انسان او حجر مثلا لم يكن اعتبار كونه
كلمات منفصلة الا عند كونها معدودة بالوحدات التي فيها ثم الكم المتصل
اما ان يكون باقي الاجزاء فان الذات اولا والثاني الزمان والاول المقدار
وهو ثلثة اقسام لانه اما ان يكون قابلا للانقسام في جهة واحدة اعني
الطول وهو الخط او المنقسم في جهتين اعني الطول والعرض وهو
السطح ويسمى البسيط ايضا واما ان يقبل في الجهات الثلاث اعني الطول
والعرض والعمق وهو الجسم التعليمي ويسمى الثخن والخط يسمى بالقطر
والسطح بالخط والجسم التعليمي بالخط للسطح وانما سمي بالتعليمي لان
البحث في العلوم التعليمية اي الرياضية انما يقع عن الجسم بهذا المعنى وانما
سمي ثخنا لان الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فالجسم التعليمي يكون ثخنا
بهذا المعنى وانما سمي ثخنا اي ذا حشو بين السطوح اي ذا عمق وللقائل ان
يقول يستقيم تعريف الثخن بحشو الكرة والثخن ان اعتبر بالنزول سمي عمقا
لان العمق يختص بالنزول من فوق وان اعتبر به صعودا سمي سمكا لان السمك
ما عدا من اسفل وقد يطلق العمق على معنى آخر وهو البعد المقاطع للطول
والعرض ولم يعتبر المصنف مقاطعة العرض وهو محتاج اليه واعلم ان الخط
قد يطلق ايضا على نفس الثخن والطول له ثلاث معان احدها الامتداد كما
ان وانما الامتداد الذي يفرض اولا والثاني اطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح من غير اعتبار التقدم والتأخر والثالث الامتداد الآخذ من راس
الآدمي الى قدمه ومن سائر الحيوانات من راسه الى ذنبه والمصنف سمى الطول
الآخذ في سائر الى

من ظهره الى اسفله طولا وهو في اصطلاح الآخرين عمق وقد خالف اصطلاحهم
وخامسها الامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط والعرض له اربعة
معان احدها البعد المفروض ثانيا والثاني الامتداد الاقصر والثالث
البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله والرابع المقدار الذي فيه بعدان
والمصنف سمى الامتداد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرضا وهو
في اصطلاح الآخرين طول وقد خالف اصطلاحهم وخامسها الامتداد
لا يعلى لكن لم يوجد كلامه بحيث يستقيم على الاصطلاح في معانيه فمعناه
العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض فيكون خوله والعرض محدودا
ويكون من طرفيه محدودا متعلقا بالعمق لانا نقول فسماه طرفا اولا فلان
لو كان العرض محدودا لاحتيج الى ذكره او بعده وليست على كونه واما
بانه فلانه يلزم الفصل بين المعطوف وهو العرض وبين المعطوف عليه
وهو الطول بكلام اجنبي وهو قوله من طرفيه معطوف على شيء آخر وهو
المقاطع في قوله وقد يطلق العمق على المقاطع و[illegible] الجسمان
قال والطول اقول ان اريد بالطول والعرض والعمق نفس
الامتدادات فهي كميات بالذات فيكون الطول عبارة عن الامتداد
كيف كان والعرض عن المقدار الذي فيه بعدان والعمق عن نفس الثخن
وهذه المعاني يذكرها المصنف وان اريد بها سائر المعاني المذكورة
في الكتاب فهي كميات ماخوذة مع اضافات وح على الاول يكون
كل خط طويلا وكل سطح عريضا وكل جسم عميقا وعلى الثاني لا يكون
كل كذلك بل قد يكون خط

طويلا وخط اخر اطول واذا اسلمنا عن الخط الطويل بهذا المعنى فلسنا نسلم
عنه نفس الامتداد بل الاضافة الخاصة العارضة له كذا الامتداد وكذا
السطح والجسم قال الثاني في الكميات اقول هذا تقسيم آخر للكم
اعلم ان الكم اما ان يكون كما بالذات وهو ما يكون كما في نفسه لا باعتبار
حلوله في الكم او حلول الكم فيه او غيرهما كالعدد وانواع المتصل واما
ان يكون كما بالعرض وهو اربعة اقسام الاول ما يكون داخلا في
الكم بالذات ومعروضا له بالزمان فان الزمان كم متصل بالذات والعرض
معا وكم منفصل بالعرض اما انه كم بالذات فلانه داخل تحت الكم
المتصل واما انه كم منفصل بالعرض فلانه منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة المتصلة بالذات ولا استحالة في ان يكون الشيء معروضا
لم يعرض له من ذلك المقول شيء فان الاضافة قد تعرض لها اضافة اخرى
واما انه كم منفصل بالعرض فلانه يعرض له انقسام الى الساعات والايام
والشهور والسنين الثاني ما يكون محلا للكم المتصل كالجسم الذي
هو محل المقدار او للكم المنفصل كالمعدود الذي هو محل العدد الثالث
ما يكون حالا في محل الكم كالبياض الحال في الجسم ولهذا يصح ان يقال
بياض هذا الجسم طويل او عريض او بياضه اكثر من بياض جسم آخر
او مساوله الرابع ما يكون متعلقا بالكم بان يكون معروضا لما يعرض له الكم
المتصل او المنفصل كما يقال للقوة انها متناهية او غير متناهية باعتبار
ان الآثار الحاصلة منها متناهية او غير متناهية اما بحسب العدد او بحسب
المدة

قال الثالث في عرضيته أقول لما فرغ من تعريف الكميات شرع في عرضيتها
واعلم أن القول بأنها أعراض فرع على وجودها وعلى كونها زائدة على
الجسم والمتكلمون أنكروا عرضيتها أما العدد فقالوا إنه عدمي لأنه مركب من
أمور عدمية وكلما كان كذلك فهو عدمي أما الكبرى فظ وأما الصغرى فلأنه
مركب من الوحدات والوحدة أمر عدمي واعتبار عقلي إذ لا تعدم في الخارج الوحدة
وأما المقادير فقالوا إنها نفس الجسمية أو جزؤها بناء على تركب الأجسام
من أجزاء لا تتجزأ فإن المتكلمين ذهبوا إلى أن الطول والعرض والعمق
داخل في الجسم وذلك لأن المقدار لو كان عرضا زائدا على الجسم لكان
السطح حالا في الجسم المنقسم في الجهات الثلاث والخط في السطح
المنقسم في الجهتين والنقطة في الخط المنقسم في جهة واحدة والحال
في المنقسم منقسم على رأي القائلين بانقسام المحل فيلزم انقسام السطح في الجهات
الثلث والخط في الجهتين والنقطة في جهة واحدة فيكون السطح جسما
والخط سطحا والنقطة خطا هف بل يلزم انقسام كل منها في الجهات الثلث
لحلول الخط في السطح المنقسم فيها وعلى كلا التقديرين يلزم انقسام الخط
عرضا والسطح عمقا ولهذا خصصهما المصنف بالذكر ولم يقل فينقسم
الخط في الجهات أجاب الحكماء بأن الحال إنما ينقسم بانقسام المحل
إذا كان حلوله فيه حلول السريان ولا نسلم أن حلول هذه الأمور في
محالها حلول السريان فلا يلزم انقسامها بانقسام المحل وأجاب عنه
المتكلمون بأن هذا المنع لا يضرنا وذلك لأن السطح لا يخلو من أن لا يوجد
في شيء من أجزاء

ويلزم أيضا انقسام النقطة فيها لحلولها في الخط المنقسم فيها صح

المفروضة للجسم أو يوجد والأول ح والا لم يكن حالا في الجسم والثاني أيضا
لم يوجد ذلك السطح بتمامه في كل واحد من أجزائه المفروضة أو لا يوجد
بتمامه والأول ح لأنه يؤدي إلى قيام العرض الواحد وهو السطح بالكثير
وهو الأجزاء والثاني يؤدي إلى المطلوب لأنه ح يلزم أن يكون بعضه في أجزاء
حالا في بعض أجزاء الجسم فيلزم انقسامه بانقسام المحل وهو المطلوب
فيقال لم لا يكون أن يحل بتمامه في جزء من الجسم لأنه لم يكن ح حالا في الجسم
وهو ح باتفاق المتكلمين والحكماء. وأيضا ذلك الجزء إن قبل الانقسام
يعود الكلام المذكور وإن لم يقبله استحال حلول السطح فيه لأن السطح
ينقسم في الطول والعرض فيلزم انقسام محله أيضا وهو خلاف المقدر
ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون بتمامه حالا في مجموع الأجزاء من حيث هو
مجموع وعلى أن يجاب عنه بناء على أن مجموع أجزاء الشيء ينقسم بأنا
ننقل الكلام المذكور إلى المجموع ونقول عند ما قلنا في الجسم قال
احتج الحكماء أقول استدل الحكماء على أن المقدار زائد على الجسم
بوجهين فالأول أن الجسم المعين كالجسمية المعينة يتعاقب عليه المقادير
المختلفة لأنا نعلم بأنه كرة وبأنه مكعب وأخرى مربعا مع بقاء الجسم
المعين والمقدار المتوارد على الجسم الباقي الثاني أن الخط والسطح من
صفات الجسم التعليمي وعوارضه والجسم التعليمي عرض فصفاته أولى
بأن يكون أعراضا أما أنها من صفاته فلأن السطح نهاية الجسم وطرفه
والخط نهاية السطح وطرفه فيكونان عارضين للجسم التعليمي وأما أن
التعليمي

الجسم

الجسم من غير انضمام شيء اليه
عرض فلانه يوجد بالتخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير نقصان
كالماء المسخن وينقص بالتكاثف وهو انتقاص الحجم من غير نقصان
شيء من اجزائه كالماء اذا برد والمتغير عن الماهية واما ان صفات العرض
عرض فلانها لو كانت جواهر لزم انقلاب الجوهر الى العرض والجواب عن
الاول بوجهين الاول لانه اختلاف المقادير بل هو اختلاف في تلك الاحوال
مع ان الشكل والمقدار في كل الاحوال واحد وذلك انما يقتضي كون الشكل
زائدا على الجسم ولا نتنازع فيه وانما النزاع في ان المقدار هل هو زائد
على الجسم او لا الثاني ان ما ذكرتم يتوقف على نفي الجزء الذي لا
يتجزى اذ على تقدير وجود الجزء لا يلزم ان يكون اختلاف الاحوال
المذكورة بسبب اختلاف المقادير بل ذلك بسبب اختلاف اوضاع
الاجزاء بانتقال بعضها من سمت الى سمت آخر والجواب عن الوجه الثاني
منع المقدمات وهو قوله لانه لا يمكن كونهما من صفات الجسم التعليمي وانما
يلزم ذلك ان لو كانا موجودين وهو ممنوع سلمنا لكن لا نسلم ان الجسم
التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني على نفي الجزء
والا لزم انقسامه ونفي الجزء ممنوع ولو سلم لا نسلم تعاقب الجسمية بعينها عند
عظم المقدار فان من الجائز ان يزيد ذلك العظم لا بحصول ... بعد تفرق اتصال
الجسم والتفرق عندكم موجب لزوال تلك الجسمية قال الرابع في
الزمان اقول الزمان عند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد
موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع
الشمس

معلوم ومجيئه موهوم فاذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام
ولو انه قرن بحادث آخر كقدوم زيد كان صالحا صلوح اتيانه بالطلوع
لكن لما كان طلوع الشمس اعرف واشهر كان بهذا الوقت اولى هكذا
ذكر المعري في شرح الملخص ثم اعلم ان من الناس من انكر وجود الزمان
في الخارج واستدل بانه لو كان موجودا فاما ان يكون قار الذات او لا
والقسمان باطلان اما الاول فلانه يودي الى ان يكون الشيء الذي قد
حدث في هذا اليوم قد حدث في زمان الطوفان وبالعكس والحس يكذبه
واما الثاني فلانه يلزم ان يكون بعض اجزائه قبل وبعضها بعد بحيث لا يجامع
القبل البعد لانه المقدر وهذا التقدم من خواص التقدم الزماني فيلزم ان يكون
للزمان زمان والكلام فيه كالكلام في الزمان الاول فيكون لكل
زمان ظرف آخر لا الى نهاية وانه محال وتقرير الجواب انا نختار القسم
الثاني ولا نسلم ان يكون ذلك التقدم بسبب زمان آخر بل ذلك التقدم له لذاته
لا لامر منفصل فلا يلزم التسلسل قال والمحققون يسلكوا الى آخره
اقول ذهب الحكماء الى ان الزمان موجود في الخارج واحتجوا
على ذلك بوجهين الاول ان الزمان قابل للزيادة والنقصان والمساواة
وكل ما كان كذلك فهو موجود اما الصغرى فلانا اذا فرضنا حركة في مسافة
معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة اخرى في مثل تلك المسافة
فلا تخلو الحركتان من ان يستويا في السرعة والابتداء والوقوف معا او
في السرعة والوقوف دون الابتداء او في الابتداء والوقوف دون
السرعة

... واحد من الحركتين وبتركيبها امكان يسع قطع
فان كان الاول كان اختلفا [illegible] السرعه المعينه مساو لامكان آخر
تلك المسافه المعينه بتلك الحدود وبتركيبها امكان قطع مسافه معينه
واليه اشار بقوله من احد الاولى [illegible] الامكان الحقيقي فان ذكر لا
يسوغ تعيينه والامكان طبعا لا امداد له
يتعدد ولا يكون له نصف او ثلث بل يراجعه امر يقع فيه الحركة
وان كان الثاني والثالث كان من احد الحركة السابقة وهي المتاخرة في
الثاني والسطح في الثالث ومن يركبها امكان قطع مسافه اطول من الاول
فيكون امكان قطع هذه المسافه العليه [illegible] اقرب قطعها بالسرعه
اطول من الامكان الاول وجزء منه فثبت ان هذا الامكان قابل للمساواه
والزياده والنقصان والتجزيه واما الكمية واليها اشار بقوله
والاشيء من العدم كذلك اي قابل للزياده والنقصان فظاهر من
وامل فيما سطو معنى اشاره الخط قلنا في القسم الثالث من ان
الحركة البطيئة تقطع اقل من مسافة السريعة [illegible] وبين الحد
الثانيه وبتركها اشاره الخط قلنا في القسم الثاني من ان الثانية
تقطع اقل منه وهو جزء اي هذا الامكان الاول جزء من الامكان
من الامكان الاول حكم فشرك في القسم الثاني والثالث واذا
تقرر ذلك فاعلم ان فائدة الغرض الاول بيان كون الزمان قابلا
للمساواه وفائدة الغرض الثاني بيان كونه قابلا للزياده والنقصان والتجزيه
وفيه دلالة على ان الامكان مقدار نفس الحركة وسرعتها لان
السرعه ازاله

الشمس معلوم ومحمه موصوم فاذا قرن ذلك الموصوم بذلك المعلوم زال الابهام
ولو انه قرن بحادث آخر كقدوم زيد كان صالحا صلوحه اقترانه بالطلوع لكن
لما كان طلوع الشمس اعرف واشهر كان [illegible] التوقيت اوضح
لا ولى يشارك الثانية في الحركة والسرعة ويشاركها لكنها في مقدار
هذا الامكان واما الغرض الثالث فيحتمل ان يكون بيانا آخر لكونه
قابلا للزيادة والنقصان ويحتمل ان يكون تنبيها على ان الامكان مغاير
لمقدار المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركا في هذا الامكان
وتساويا فيه مقدار المسافة هذا ما عندي في حل هذا المقام قال
اما كون الاب الخ اقول هذه في الحجة الخامسة على ان الزمان موجود
في الخارج وتقريرها لو كانت القبلية والبعدية من الامور الموجودة لكان الزمان
موجودا في الخارج لكن المقدم حق وذلك لان كون الاب قبل الابن معلوم
بالضرورة وتلك القبلية استحال ان تكون نفس وجود الاب او عدم الابن
لانه يمكن تعقلهما مع الغفلة عن تعقل القبلية والبعدية وايضا القبلية امر
معقول بالقياس الى الغير ووجود الاب وعدم الابن ليسا كذلك فيكون
القبلية امرا زائدا عليهما وحينئذ اما ان يكون عدميا او وجوديا والاول باطل
لانه نقيض اللاقبلية التي هي عدم لكونها محمولة على العدمات واذا كانت
اللاقبلية عدمية كانت القبلية وجودية لوجوب كون احد النقيضين وجوديا
وظاهر انها ليست من الموجودات المستقلة بانفسها في الخارج لانها من
النسب والاضافات فلا بد لها من موصوف ولا جائز ان يكون الموصوف

هيولاني من حيث هيولانيته جوهر جسماني وبهذا الاعتبار يسبق الان فلو لم يكن
آخر يلحقه السلسلة بالذات دفعا للدور والتسلسل واستحال ان يكون باسره الاجزاء
لاستحالة ان يلحقه القبلية والبعدية لذاته بل لامر يتصفها ولا يجوز ان يكون هو الحركة
لان الحركة التي بعد قبل يجوز بعضها بعد والذي يلحقه القبلية لذاته استحال تعقله
بعد معين لم يكن ذلك فهو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان الامكان اعتبار
عقلي لانه استعداد يرتسم في الوهم من اخذ الجسم في الحالة التي يدركها واما
قبول الزيادة والنقصان فلا يدل على وجوده في الخارج اذ المعدوم قد يقبلها
فان من الغد الى الابد اكثر مما بعد الغد اليه والجواب عن الوجه الثاني وانه اشار
بقوله وكذا السلسلة يحصل القبلية ايضا اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج
وكونها بعض الله قبله لا يستلزم وجودها لجواز كون البعض عن بعض
كالاعدام والاضافات والامتناع [illegible] قال ثم اختلفوا اقول العاقلون
بوجود الزمان اختلفوا في ماهيته وضبط الاقوال ان يقال الزمان اما جوهر
او عرض فان كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او جسمانيا وان كان عرضا فهو غير
قار الاجزاء وهو اما ان يكون الحركة او مقدارها فذهب بعضهم الى انه جوهر
مجرد لا يقبل العدم وقد يعبر عنه بانه جوهر مجرد واجب الوجود لذاته
واحتجوا عليه بان الزمان موجود حين فرض عدمه وما لزم المحال بمجرد ذلك
الفرض وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلان كلما كان موجودا لو فرض عدمه كان عدمه لا محالة بعد وجوده
بعدية زمانية فاذن يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وهو معنى واذا ثبت انه
واجب الوجود

معلول الزمان واجب لذاته ولا شيء من الجسم والجسماني بواجب لذاته ينتج ان الزمان
ليس بجسم ولا جسماني وللمطمور هذا المسلم سوى المصنف والجواب ان مجرد
فرض عدم الزمان لا يستلزم المحال حتى يكون واجبا لذاته بل المستلزم للمحال
فرض عدمه بعد وجوده وما كان كذلك انما يكون دائم الوجود ولا يلزم منه
وجوب الوجود لان الدائم اعم من الواجب وذهب بعضهم الى ان الزمان جسم
وهو الفلك الاعظم لان الزمان محيط بجميع الحوادث والفلك الاعظم محيط
بها فالزمان هو الفلك الاعظم وخلله ظاهر لان الموجبتين في الشكل الثاني
لا تنتجان وذهب بعضهم الى ان الزمان عرض وهو حركة معدل النهار لان
الزمان غير قار الذات والحركة ايضا كذلك وخلله مثل خلل ما تقدم ولهذا
لم يتعرض له المصنف فان قلت المراد ان الزمان غير قار الذات وكل ما كان
كذلك فهو حركة قلت الكبرى ممنوع ويدل على بطلان هذا المذهب
وجوه منها ان كل حركة توصف بالسرعة والبطؤ ولا شيء من الزمان كذلك
ينتج لا شيء من الحركة بزمان وينعكس الى قولنا لا شيء من الزمان بالحركة
وايضا لو كان الزمان حركة المعدل لجاز ان يوجد مع زمان آخر لان
حركة المعدل لجاز ان يوجد مع معدل النهار يوجد مع حركة اخرى وذهب
ارسطو ومتابعوه الى ان الزمان مقدار حركة المعدل وهو مذهب المتاخرين
واحتجوا على ذلك بان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة لما تقدم من ان الليل
وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يجوز ان يكون كما منفصلا لانه لو كان
منفصلا لكان مركبا من وحدات غير قابلة للانقسام فيلزم تركب المسافة
من اجزاء لا تتجزى

وبيّن بطلانه في كتاب الجواهر وإنما يلزم ذلك لأن المتحرك إذا قطع في جزء
لا يتجزأ من الزمان جزءا من المسافة فإن لم يقطع جزء المسافة المنقسم لزم ما ذكرنا
وإن قطع كان في زمان قطع نصف ذلك الجزء نصف زمان قطع كله فيلزم
انقسام جزء الزمان هذا خلف عدم الانقسام فثبت أن الزمان كم متصل لا يجوز
أن يكون قار الذات لامتناع اجتماع أجزائه فهو إنما يوجد على سبيل التقضي
والتجدد وكل ما كان كذلك فهو يحتاج إلى الحافظ أما لأن كل حادث مسبوق
بالمادة على ما عرفت وأما لأنه لما كان عرضا لم يكن قائما بنفسه فهو في موضوع
ولا جرم لم يكن مقدارا لهذا الموضوع أو لهيئة فيه والأول باطل لأن الموضوع
إن كان هو المسافة كان المتساويان في المسافة متساويين في هذا المقدار
وهو باطل لأنا نرى مختلفين في هذا المقدار متساويين في المسافة وبالعكس
وإن كان هو المتحرك كان كلما زاد المقدار كان المتحرك أعظم فيلزم أن يكون
الفلك أعظم من الأشياء وإن كان هو الجسم من حيث هو جسم لازداد
بزيادة هذا المقدار وانتقص بنقصانه وليس كذلك فتعين أن يكون مقدار
لهيئة الموضوع وليس مقدار الهيئة القارة فإنه لا بد لمقدار الهيئة القارة أن يكون
قارا وإلا يلزم وجود الشيء بدون مقداره وهذا يدل على أنه ليس مقدارا للكيفية
والمتحرك لتوارد مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة إذ لا يعني بها سواها
وتلك الحركة يجب أن يكون مستديرة لأن الحركة المستقيمة ينقطع لاستحالة تسلسل
المتناهي بلا بعد ولوقوع السكون بين كل حركتين مستقيمتين والزمان لا ينقطع
إلا لقدمه وأما لامتناع انه المحال على ما تقدم ويجب أن يكون أسرع الحركات
وهي الحركة اليومية التي هي

حركة الفلك الأعظم وذلك لأن سائر الحركات واقعة في الزمان ومقدرة به
فيمتنع أن يكون الزمان مقدارا لها وأيضا لو لم يكن أسرع الحركات لم يقدر به
سائر الحركات وإلا لزم تقدير الأكثر بالأقل وهو محال فإن الأكثر لا يقدر بالأقل
وإنما عبر عنها بالحركة اليومية لأن دورته إنما تتم في قريب من يوم وليلة واعلم
أن هذه الحجة ضعيفة لأن صحتها موقوفة على [illegible] كل ما يقبل المساواة
والمفاوتة فهو كم وهي ممنوعة لأنه إنما يلزم ذلك أن لو كان قبوله لهما لذاته وهو
غير مسلم والثانية اجتماع الجواهر الفرد [illegible] لم يكونه غير منفصل [illegible]
عليه وهو أيضا ممنوع والثالثة أنه يجب أن يكون له محل أما لكونه عرضا وهو
ممنوع لأنه عدمي عند المتكلمين كما تقدم وأما لكونه حادثا واحتياج
الحوادث إلى المواد ممنوع أيضا لما تقدم قال الخامس أقول من
الناس من أنكر وجود المكان والجمهور أثبتوه لأن الجزم حاصل بأن
المتحرك ينتقل من جهة إلى أخرى ومن حيز إلى آخر فلو لم تكن هذه الأحياز موجودة
استحال انتقال المتحرك عن بعضها إلى بعضها ولا جائز أن يكون جزءا من المتمكن
أو خارجا عنه لأن جزء الشيء ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن
فجزء الشيء لا يكون مكانا له قال وهو السطح الباطن أقول اعلم أن الناس
اختلفوا في إمكان الخلاء فأرسطو وأتباعه ذهبوا إلى امتناعه فالمكان عند
هؤلاء يمتنع أن يكون خلاء بل هو عندهم عبارة عن السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وأما القائلون به فهم فرقتان
فرقة ذهبت إلى أنه بعد موجود إلى قائم بنفسه لأنه مادة ممتدة في جميع الجهات من شأنه أن يشغله
الأجسام بالحصول

ـه ويكون مكانا لها ومن اصحاب البعد فالمكان عند هولاء هو الخلاء واليه اشار
المصنف بقوله والبعد الموهوم الذي يشغله الجسم عند بعض ارسطو وهو افلاطون
ثم منهم من جوز خلوه عن الجسم ومنهم من منع ذلك ومنهم من يزعم انه لا شيء محض معدوم
صرف وهو لا يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما وهذا
مذهب المتكلمين والمكان عند هولاء هو البعد المفروض لا الموجود واليه
اشار بقوله والمفروض عند المتكلمين والعبارة المشهورة عنهم ان المكان
هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله كان خاليا واعلم انها
تقدم من الدليل على وجود المكان في الخارج لا يدل على بطلان هذا المذهب
ولهذا اكتفى المصنف في ابطاله بقوله قال الامام انا نعلم ضرورة ان كل جسم
في حيز فكيف يمكن ان يكون الجسم حاصلا في شيء يفرضه الفارض بحيث
لو لم يوجد ذلك الفرض لا يحصل ذلك المفروض مع ان الجسم يكون حاصلا
في الحيز ونظيره ما ذكرنا سبق ثم من اعتقد ان المصنف اختار هذا المذهب
عبر عنه بقوله بالبعد المفروض قال دليل الاول اقول احتج
اصحاب ارسطو على ان المكان هو السطح بانه اما سطح او خلاء والتالي باطل
فتعين الاول وذلك لان الخلاء اما ان يكون عدما او يكون وجوديا
في احتمله في الواسع وكلاهما باطل اما كونه عدما فلانه قابل للزيادة
والنقصان اذ الخلاء المفروض بين طرفي الاناء اقل من المفروض بين طرفي
النادر والمفروض بين السماء والارض اضعاف ما بين البلدين وكل
ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو امر وجودي واما كونه وجوديا
فباطل ايضا

لوجوه الاول انه لو كان امرا وجوديا مجردا وحصل فيه جسم لزم تداخل
البعدين اعني بعد الجسم والبعد المجرد الذي هو المكان والتالي باطل
بيان الملازمة ان المتمكن اذا حصل في المكان فلابد من ان لا يبقى البعدان
معا بان يعدما او يعدم احدهما فيلزم تمكن المعدوم في المعدوم او تمكن
الموجود في المعدوم او عكسه والكل باطل او يبقيا معا وح اما ان يتميز
احدهما عن الآخر او لا يتميز والاول باطل لانا لا نحس من طرفي الاناء
المملو بالماء الا بعدا واحدا بعض الماء وهو ان لا يتميز احدهما
عن الآخر وهو التداخل اذ المعنى من التداخل هذا فان الشيئين بالشيئين
بالكلية بحيث يتحدان في الوضع والمقدار واما بطلان التالي فلانه
لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العلم والاربعة وغيرهما حتى
جميع اجزاء العالم في حيز خردلة واحدة واستحالته ظاهرة وايضا
تداخل البعدين يستلزم اتحاد الاثنين وهو مح لما سيجيء ولقائل
ان يقول لا نسلم ان تداخل بعد جسمي في بعد مجرد يستلزم جواز تداخل
ابعاد جسمية اخرى فيه وكيف ذلك والفرق ظاهر لان الاول لا يستلزم
حجم تداخل الجسمين والثاني يستلزمه قال الثاني ان تجرده اقول
هذا ثاني الوجوه الدالة على كون الخلاء ليس امرا وجوديا
وتوجيهه ان تجرد هذا البعد الموجود اما لذاته او للازم ذاته او لعلة
من عوارضه والكل باطل اما الاولان فلانهما يوجبان تجرد جميع
الابعاد واما الثالث فلانه يؤدي الى ان يكون الشيء بحسب ذاته
مفتقرا الى المحل وكثيفه

بعض العوارض مستغنيا عنه فيلزم منه تخلف مقتضى الذات وهو خرج منه ما بالذات
بالمقسم الخط بالعين وهو خرج قال الثالث اقول توجيهه لو تقدر المكان
ان كان بعدا مجردا فلا يخلو اما ان يصح الحركة على ذلك البعد او لا يصح
وكل منهما محال اما الاول فلانه يحتاج ايضا الى مكان آخر اذ الحركة عبارة
عن الانتقال من مكان الى آخر واذا كان مكانه ايضا بعدا فينتقل هذا
البعد الى بعد آخر وذلك البعد الى بعد آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد
متداخلة الى غير النهاية وهو باطل وبعد تسليمه فالمقصود حاصل
لان مجموع هذه الابعاد الغير المتناهية قابلة للحركة فيكون لها مكان
وذلك المكان يجب ان يكون بعدا لانه لا محالة يكون خارجا عن كل الابعاد
لما تقدم من استحالة كون المكان حاويا والخارج عن جميع الابعاد لا يكون
بعدا واما استحالة الثاني وهو ان لا يصح الحركة عليه فلان المانع
من الحركة اما ان يكون ماهية البعد او لازم من لوازمها او عارضا من
عوارضها والكل باطل اما الاول ولان فلاستلزامهما امتناع الحركة
على الاجسام مع استعمالها على الابعاد واما الثالث فلانه يجوز
زوال العارض فيصح الحركة على ذلك البعد اذا العرض ان الطبيعة
من حيث هي قابلة للحركة والمانع عارض خارج وهو القسم الاول
من الترديد الاول وقد ابطلناه والى هذا اشار بقوله وبعود الالزام
المذكور اي المذكور في القسم الاول من كون الابعاد غير متناهية او
كون المكان غير بعد وقال الشارح المراد بالالزام المذكور دخالها
بالعرض على مقتضى الذات

اذا البعد لذاته قابل وقد عرض ما نع وفيه نظر اما اولا فلان ذلك انما يلزم
ان لو كان الذات مقتضيا لها والمانع منعها عنه وليس كذلك فيما نحن
فيه اذ الذات ليست مقتضية للحركة وانما هي قابلة لها واما ثانيا فلان كون
الذات قابلة للشيء مع عروض مانع عنه ليس بمحال كيف يقال نظائره
في الخارج واما ثالثا فلانه صرح بعد ابطال الملحق وكذا سياق كلامه
يدل على ان ما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه ولقائل ان يقول لم لا يجوز
الابعاد باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها محل مكان فانه من الجائز
ان يكون كل واحد منها قابلا للحركة ولا يكون المجموع من حيث هو
مجموع قابلا لها وكذلك لا نم ان ذلك المكان خارج عن كل الابعاد وانما
يلزم ان لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الابعاد وهو ممنوع
قال الثاني انه لو كان اقول هذا هو الوجه الثاني الوجوه الدالة على
امتناع الخلاء وتوجيهه انه لو وجد الخلاء لجاز ان يتحرك فيه
جسم والتالي باطل اما الشرطية فلانه لو كان هناك مانع من الحركة
لكان الخلاء ملاء واما بطلان التالي فلان الجسم اذا تحرك في
الخلاء لم يكن حركته واقعة في زمان اولا في زمان وكلاهما باطل
اما الثاني فلان كل حركة فهي في مسافة منقسمة فيكون وقوع نصفها
قبل وقوع النصف الآخر قطعا لا يجامع البعدية في الزمان واما الاول
فلانه لو فرضنا ان المتحرك قطع مسافة الخلاء في ساعة من الزمان
وقطع مثل هذه المسافة من الملاء ايضا فلا بد ان يكون قطع الملاء
في اكثر من ساعة واحدة

لامتناع ان يكون زمان الحركة مع العائق كزمانها لا مع العائق فلنفرض انه
يقطع الملاء الاول في عشر ساعات ولنفرض ملاء ارق من هذا الملاء بحيث يكون
نسبة قوامه الى قوام الاول كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في
الملاء فهو يكون قوامه عشر قوام الملاء الاول واذا كان عشر قوام
الاول كان زمان قطعه عشر زمان قطع الاول اذ قلة الزمان وكثرته
بحسب قلة القوام وغلظه وكان ساعة وح يلزم ان يكون الحركة مع العائق
هي الحركة في الملاء الارق مثل الحركة لا مع العائق وهي الحركة في الخلاء
قال الثالث لو كان اقول هذا ممنوع وجه آخر على بعوضه بالفرقه
امتناع كون المكان خلاء وتقريره انه لو كان خلاء لزم ان لا يتحرك الجسم ولا
يسكن والتالي باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الخلاء اما بعد مساو
لما يوجد فيه او عدم صرف كما هو مذهب المتكلمين واياما كان
لا يكون فيه اختلاف في الاجزاء واذا كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في
بعض جوانبه اذ ليس حصوله في بعضها اولى من حصوله في غيره
وامتنع ان يتحرك ويطلب من بعض جوانبه الى بعض آخر لان الحركة ترك حيز
وطلب حيز آخر وذلك لا يتم الا بامتياز الحيزين والا امتياز بين الشيئين
متعذر بدون اختلاف فان قلت لم لا يجوز ان يكون المقتضي لحصوله
في بعض الجوانب قوة في الجسم او الفاعل المختار قلت لان نسبتهما
الى جميع اجزاء الخلاء بالسوية فلا اقتضاء يؤدي الى الترجيح من غير مرجح
قال واعترض الاول اقول شرع في الجواب عن الوجوه المذكورة
وتوجيه الجواب

عن الوجه الاول ان الامتداد الخلائي ليس عدما صرفا وقوله الزيادة والنقصان
على سبيل التحقيق بل باعتبار الفرض والتقدير وذلك لا يدل على وجود
فانه يمكننا ان نتوهم العالم على وجه يكون نصف قطره اذن من نصف قطر
هذا العالم مع انه لا يلزم منه ان يكون الابعاد موجودة خارج العالم ولو
سلمنا ذلك لكن لا نم انه ليس موجودا بما ذكرتم من الوجوه الثلاثة لملاق
واما الاول فلانه يمتنع الملاقاة لان التداخل انما يلزم على تقدير عدم ا
احد البعدين عن الآخر وهو ممنوع لانه لا يلزم من عدم تمكن الجس
من الانفصال عدم الامتياز في الواقع واما الثاني فلانا لا نم ا
التجرد ليس بعارض قوله وان لكان المفتقر الى المحل مستغنيا ع
لان ذات البعد من حيث هو لا يقتضي الاحتياج الى المحل والا لا
عنه واما الثالث فلانا نجد ان البعد المجرد لا يقبل الحركة لعا
ولا يلزم منه المحال المذكور في القسم الاول فانه من الجائز ان يكو
هذا العارض لا يقبل حال تجرده ومنتفيا عنه حال حلوله في الما
وح لا يلزم من امتناع تحرك البعد المجرد امتناع تحرك الاجسام و
الجواب عن الوجه الثاني لا نم تساوي زمان ذي العائق لزمان ع
انما يلزم على تقدير كون الحركة لا تقتضي الزمان لذاتها بل تستلزم في
من العائق وليس الامر كذلك اما اولا فلانه لو كان كذلك لزم كون الحر
في الخلاء لا في الزمان والجسم لا يكون ... في ... على ... مساو
الرياش واما ثانيا فلان الحركة من حيث هي لا تقتضي الا على حد
منقسم بحيث ...

مبني على الجزء وبه كان وقوع نصف الحركة قبل وقوع النصف الآخر منها
والعلة والتقدم من لواحق الزمان وإذا كان كذلك فإذا فرضنا الحركة الحاصلة
في العرض المذكور واقعة في ساعة كانت هذه الساعة هي التي يستحقها
الحركة لذاتها وإذا فرضناها في الملأ الأول واقعة في عشر ساعات فالساعة
الواحدة تكون من مقتضى ذات الحركة وتسع ساعات من مقتضى العائق فيلزم
منه أن يكون زمان حركة الملأ الرقيق ساعة باقتضاء الحركة وعشر
تسع ساعات باقتضاء العائق فيكون زمان الحركة في الملأ الرقيق على
الخلاء به ولا يلزم المساواة واعلم أن بعض الفاضلين حمل قوله
وإلا لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان مع قوله وكل بعد إلى آخره دليلا
واحدا وهو ظاهر الفساد لأنه لو كان دليلا واحدا لبقي قوله وإلا لكانت الحركة
في الخلاء لا في زمان ضائعا لا فائدة فيه واعلم أن قوله منقسمة ومتحركة
يجب أن يكونا منصوبين على الحال والضمير في انقسامها عائد إلى المسافة
إذ لو كانا مجرورين كان الضمير عائدا إلى الحركة فكان المعنى أن المسافة
منقسمة بانقسام الحركة وهو خلاف ما يريده المصنف لأنه ليس في أن
انقسام المسافة وانفصالها يستلزم في قوله إلى أجزاء بعضها قبل
وبعضها بعد وتقرير الجواب عن الوجه الثالث أن يقال لا يلزم من حصول
الجسم في بعض جوانب الخلاء ليس أولى في أن الخلاء متشابه متساو
لعدم العالم وحصل بعض الأجسام في بعض جوانبه لمناسبة ذلك
الجسم وبين بعض الجوانب من منافرة أو ملاءمة بسبب ذات الجسم
أو بعوارض ذلك

الجانب فإن القرب يقتضي حصوله فيه الغرب وفيه نظر قال وعورض
بأن القول الأول لما فرغ من أدلة القائلين بأن المكان هو السطح شرع
في أدلة القائلين ببطلانه وهي ثلاثة الأول لو كان المكان هو السطح لزم
تسلسل الأجسام والتالي باطل بيان الشرطية أن السطح الذي يحل مكانا
لا بد له من جسم يقوم ذلك السطح به وكل جسم فهو محتاج إلى مكان فيكون
ذلك الجسم أيضا محتاجا إلى مكان فلو كان مكانه سطحا آخر لافتقر ذلك
السطح إلى جسم آخر وذلك الجسم إلى سطح آخر وهلم جرا ويلزم التسلسل
وبيان بطلان التسلسل يجوز الانتهاء إلى جسم لا مكان له كالفلك الأعظم عند
أرسطو وأصحابه الثاني لو كان المكان هو السطح المحيط بالجسم لكانت
الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها إلى سطح آخر ولو كان كذلك لكان الحجر
الواقع في الماء عند جريان الماء عليه متحركا والحس يكذبه فإن قيل
السكون عبارة عن بقاء الجسم ونسبته إلى سائر الأجسام
الساكنة وإذا كان كذلك جاز أن يكون الجسم ساكنا مع تبدل السطوح
عليه فلا يلزم في كون الواقع المفروض متحركا قلت إنا نعلم بالضرورة
أن بقاء الجسم معلل بسكون الجسم فيستحيل تعريف السكون بالبقاء
الثالث لو كان المكان هو السطح لزم أن يزداد المكان وينقص مع بقاء
المتمكن بحاله والتالي ظاهر الفساد أما الأول فلأن الشمعة المكعبة إذا
جعلناها كرة فالسطح المحيط بها أصغر من السطح المحيط بها عند ما كانت مكعبة
إذ الدائرة أوسع الأشكال فيزداد إذا المكان مع بقاء المتمكن بحاله وأما
الثاني فعند ما

اذ التقت الكرة قال والدليل أقول هذان الدليلان استدل بهما
المتكلمون على امكان وقوع الخلاء وتقرير الاول منهما انا اذا وضعنا
سطحا املس لاجسام فيه على سطح آخر مثله بحيث ينطبقان بالتمام
ان يرفع السطح الاعلى عن الاسفل بحيث يرتفع جميع جوانبه عن جميع جوانب
الاسفل دفعة واحدة فلان الجزء الاول من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح
الاسفل وبقي الجزء الذي ملاقيا للسطح الاسفل لزم وقوع التفكك
في اجزاء السطح الاعلى والخلف لكونه لانفكاك الوحدة المنطبقة على ما يحاذيه
تعرض جوانبهما دون الوسط ولا التفكك لانا نقول يمكن نعرض الكلام
في الاسطح لصلابته بحيث يمتنع من حدوث ذلك فيه واذا ثبت امكان الارتفاع
دفعة فاذا ارتفع لزم خلو الوسط عن الجسم في اول حال الارتفاع اذ
لو كان هناك جسم فاما ان يكون كان بينهما او انتقل اليه والاول
اذ المفروض عدم التخلل بينهما والثاني اما ان يكون من المسام وهو
خلاف الفرض واما الجواب بان لا يعود على الطرف وهو بعيد عن الصورة
او يعود في الآخر اما الاول فلانه حينئذ ما يكون في الطرف لا يكون في الوسط
والاول محال لانه يلزم حصول الجسم الواحد في الآن الواحد في مكانين
حين واحد بعين الآن وهو ان يكون الوسط حال ما الجسم عند الحصول
في الطرف واعلم ان هذا الدليل انما يمشي على مذهب القائلين بالفاعل
على مذهب المتكلمين ممكن ان يخلق الفاعل المختار في الوسط جسما
حين الارتفاع قال ولو لم يكن خلاء أقول هذا هو الدليل الثاني
على امكان وقوع

الخلاء وتقريره لو لم يكن الخلاء موجودا لامتنعت حركة الاجسام والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الجسم اذا تحرك الى مكان فلا يخلو من ان ينتقل الجسم الذي كان
في ذلك المكان الى مكان آخر او لا والثاني باطل لاستلزامه تداخل الجسمين والاول
لا يخلو من ان ينتقل الى مكان هذا الجسم المنتقل الى مكان آخر او لا فان كان
الاول يلزم منه الدور لانه يتوقف على حركته الاخرى وتجدد الجسمين عن مكانه
على حركة الآخر عن مكانه وان كان الثاني يلزم تدافع الاجسام باسرها حتى
يلزم من حركة بعوضة واحدة حركة جميع السموات والارض وذلك معلوم
البطلان ضرورة وهذا الدليل ايضا انما يستقيم على مذهب المتكلمين
لامكان ان يعدم الله تعالى الاجسام عن الاحياز المنتقل اليها ويوجد اجساما
في المنتقل عنها قوله لانه يتعاقب الى آخره اشارة الى اعتراض ذكره المعلم الاول
والجواب وتوجيه الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يتحرك الى مكان مملوء والجسم
الذي فيه ينتقل الى مكان آخر ولا يلزم حركة جميع الاجسام بل يتكاثف
الجسم الذي قدامه ويتخلخل الذي خلفه بقدر ما يكون فانه يتعاقب التخلخل
فيحصل مقدار الكثير ويتلبس اصغر وبالعكس وتقرير الجواب ان زوال مقدار
الجسم بالتخلخل وحصول آخر بالتكاثف مبني على وجود الهيولى وهو
ممنوع وكذا مبني على كون المقدار عرضا لما تقدم من استحالة التخلخل والتكاثف
في الجسم وعرضية المقدار ممنوع على ما تقدم قال الفصل الثالث أقول
اتفق الحكماء على ان الكيف جنس لانواع اربعة والتعويل في انحصارها
على الاستقراء العدم وجدان دليل قطعي يدل على الحصر وقد ذكر

في الشفاء لبيان الحصر وجوها اجودها ان الكيفية اما ان تكون مختصة
بالكميات كالتربيع والتثليث اولا والثاني اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس
كالحرارة والصفرة اولا والثاني اما ان تكون استعدادا نحو الكمالات
ونقائضها كالمصحاحية والممراضية او نفس الكمالات والنقائص كالصحة
والمرض والاول هو الكيفيات الاستعدادية والثاني هو الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس ولعلك لم يحصل حاصل هذا
التقسيم يرجع الى ان كل كيفية غير مختصة بكمية ولا محسوسة ولا استعداد
فهي كيفية نفسانية وهو ممنوع ثم اعلم ان الكيفيات المحسوسة اما
ان تكون راسخة كحمرة الدم او غير راسخة كحمرة الخجل والاول يسمى
بالانفعاليات والثاني بالانفعالات وسبب التسمية وجهان احدهما ان الحواس
تنفعل عنها اولا واما الحس ينفعل عنها اعتبارا الاولية لتحرك الاشكال (?)
فيه يحصل فيها بسبب اللون وكذا الحركات والعدد لان الحس ينفعل
عنها انفعالا ثانيا والثاني انه حدوث هذه الكيفيات بالشخص او
بالنوع تابع للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال البسائط
واما بالشخص فكحلاوة العسل فانها حصلت من امور انفعلت وتوسط (?)
عيلا (?) واما بالنوع فكحرارة النار فان حدوثها في النار وان
لم تكن تابعا للمزاج وانفعال اذ لا مزاج للنار لكن من شان نوع
الحرارة لم يحدث الا بانفعال المزاج فان قلت لم لا يجوز ان
تكون كل واحدة من الحرارة والبرودة قائمة بالبسائط
لا بالمركبات فلا تكون

تكون تابعة للمزاج قلت لانا نجد للمعاجين حرارة وبرودة فوق التي كانت
حاصلة لمفردات واما حدوث الشكل فهو تابع للمزاج لا بالنوع ولا
بالشخص واعلم ان كلام المصنف يدل على ان هوية الكيفيات يسميان (?)
الانفعاليات وكلام غيره يدل على اختصاصهما بالانفعاليات والسبب الاقصر (?)
بقصر مدة الانفعالات وسرعة زوالها ولهذا اختص بالانفعالات قال
وهي تنقسم اول الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة
الى خمسة اقسام واما تسمية الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات
الاول لان تنفعل البسائط اي العناصر بهذه الكيفيات الاربع قبل تكيفها
بسائر الكيفيات ولهذا قيل ان الاستقراء دل على ان الاجسام قد تخلو عن
جميع الكيفيات الا عن هذه الاربع او ما ينسب اليها فانه قد يوجد الجسم
ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم ولا يوجد خاليا عن الكيفيات الاول فان قلت
العناصر لا تخلو عن الخفة والثقل ايضا وليسا من الكيفيات الاول قلت تكون البسائط
بالحرارة والبرودة اقدم من تكيفها بما ذكرت اذ الحرارة هي التي تفيد الخفة
والبرودة الثقل وتمكن واما تسميتها الاولية بانفعال البسائط بها قبل
التركيب فليس بشيء كما لا يخفى قال الثاني في تحقيق اول لما فرغ من ذكر
اقسام الكيفيات المحسوسة اجمالا شرع في ذكرها تفصيلا وتحقيق الكيفيات
الملموسة لانه لا يخلو جسم عن شيء منها وقدمها على الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة
والمذوقة ولذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات واعلم ان الحرارة
والبرودة من اظهر الكيفيات المحسوسة وكل ما كان كذلك كان غنيا عن التعريف فلذلك
عدل المصنف عن التعريف

الى ذكر الخواص ومن خواص الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وسببه ذلك
انها تفيد الصعود والسخونة مقتضية للميل المصعد والمركب يختلف اجزاؤه في
سرعة الاستعداد وبطوه لانه كان من الاجزاء اللطيفة كان اقبل للصعود فان الهواء
اقبل له من الماء والماء من الارض فاذا استحث النار حيثما حصل لها صعود
للاجزاء اللطيفة دون الكثيفة فيلزم الجزء الهوائي الى الاجزاء الهوائية والارضي
الى الاجزاء الارضية فيحصل من ذلك تفريق المختلفات واجتماع المتشاكلات وهذا
الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام
اما الذي يكون التحام اجزائه شديدا فاما ان يكون اللطيف والكثيف متساويين
او يغلب احدهما على الاخر فان تساويا يحدث من تأثير الحرارة القوية حركة دورية
لان المركب اذ اللطيف يطلب الصعود والكثيف يطلب الهبوط وبسبب التلازم
الشديد والالتحام القوي لا يمكن الانفصال فيجذب الكثيف اللطيف الى
اسفل ويجذب الكثيف الى فوق فيحدث الحركة الدورية كما في الذهب
اذا ذاب بالحرارة وان كان احدهما غالبا فان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا اثرت النار في تليينه لا في تسييله كالحديد وان
كان غالبا جدا لم يقو على تليينه ايضا كما في الياقوت والطلق وان كان الغالب
هو اللطيف يصعد اللطيف ويستصحب الكثيف لنزوت الحرارة كالنحاس المزنجر
بالنوشادر لكثافة فيه تحته قوة وربما يبقى من الكثيف شيء كما ذكره اصحاب الحيل
فان قيل لانم ان الحرارة تجمع المتشاكلات فانها تفرق الماء بالتصعيد وتبدد
الجمد وتفرقه قلنا جمع المتشاكلات محسوس وقولكم انها تفرق الماء
ان الهواء ليس كذلك

بل اذا احال جزءا من الماء هواء فارق ذلك الجزء الماء الذي يبسر طبيعته ثم
يلزم لن يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية تصعد مع ذلك الهواء والا الحطب فان
الاجزاء الارضية فيه متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فاذا فرق بين
الرطب واليابس عرض تنزل الاجزاء اليابسة قال والاشبه ان
الحرارة اقول اختلف الحكماء في الحرارة الغريزية والقول الاشبه بالحق ان
الحرارة جسم حقيقي لانواع ثلثة الاول الحرارة النارية وهو غير ملائمة
للحيوان لاستيلائها الثاني الحرارة التي في بدن الانسان الملائم للحيوان وهي
الحرارة الغريزية الثالثة الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية فيكون كل
واحد منها مغايرة للاخرى بالنوع والدليل على ان الحرارة النارية
مغايرة للحرارة الغريزية كون النارية غير ملائمة للحيوان بخلاف الغريزية وعلى
انها مغايرة للحرارة الفائضة من الاجرام السماوية بما يرى من الشمس
في عين الاعشى دون حر النار واختلاف الاثار دل على اختلاف المؤثرات
وذهب بعضهم الى ان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر
بسبب الامتزاج وذلك لان الجزء الناري اذا اختلط بسائر الاجزاء
افاد لذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما عن مائية بالكلية حتى يبطل
قواه وحركته في ولاية العلة التي بتحرك عن الطبخ الموجب للاعتدال كما
يشهد بسبب ذلك الجزء الناري من الحرارة والاعتدال هو الحرارة
الغريزية قال وقد جربت اقول التجربة دلت على ان الحركة من اسباب
الحرارة وانكر صاحب المعتبر حصولها بالحركة وقال لو كانت الحركة موجبة
الحرارة لا توجب ا

الحركات السريعة التي للافلاك في تسخين العناصر حتى تصير الكل نارا لحماته
العناصر بعضها الى الافلاك والتالي بط واجيب عنه بمنع الشرطية لانها
انما تصدق ان لو كانت حركات الافلاك تسخن الافلاك حتى يلزم من سخونتها
سخونة العناصر وليس كذلك لان الافلاك غير قابلة للسخونة والحكم كما تعين
فيه الفاعل بعينه القابل ايضا فاذن لا يلزم من حركة الافلاك سخونة العناصر
فان قيل حركة الافلاك توجب حركة العناصر والعناصر قابلة للسخونة فلو
كانت الحركة مسخنة لزم ما ذكرنا قلنا لا م ان حركة الافلاك توجب حركة العناصر
والذي يدل على خلافه ملاسة السطح المقعر لفلك القمر والسطح المحدب لكرة
النار فلا يلزم من حركة فلك القمر حركة العناصر قال واما البرودة
اقول ذهب بعض القدماء الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا
فتقابلها بينهما تقابل العدم والملكة والامام ابطل هذا المذهب بانه لو كان كذلك
لكان الذي يدرك من الجسم البارد اما عدم الحرارة واما نفس الجسمية والاول
بط لان العدم لا يحس به والثاني ايضا باطل والا لكان اذا ادركنا الجسم حين
صيرورته حارا ادراكا للبرودة لان نفس الجسمية لم يتغير فتعين ان يكون
البرودة زائدة على نفس الجسمية ووجودية فكان التقابل بينها وبين
الحرارة تقابل التضاد قال واما الرطوبة فاختلفوا فيها واختار [illegible]
انها عبارة عن الحالة المقتضية لسهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله
عنه فعلى هذا لا يكون الهواء رطبا لانه لا يلتصق بغيره واعترض عليه الشيخ
بان الرطوبة لو كانت عبارة عن ذلك لزم ان يكون العسل والدهن
ارطب

الماء لانهما اشد التصاقا منه واجاب عنه الامام بان الرطوبة ليست عبارة عما
يقتضي سهولة الالتصاق فقط بل عنه وعما يقتضي سهولة الانفصال ايضا
ولا شك ان انفصال الماء عما يلتصق به اسهل من انفصال العسل والدهن
[illegible] الا عن اخر [illegible] اشار بقوله لا يقال فيكون العسل ارطب الى
اخره وذهب الحكماء الى ان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الشكل وسهولة
تركه واعترض عليه بانه يلزم منه كون النار ارطب العناصر لكونها اقبل
الاشكال الغريبة لانها الطف وذلك مما لم يقل به احد والحق ان هذا النزاع
[illegible] امر لفظي لان [illegible] الامرين اعني سهولة قبول الالتصاق
والانفصال وسهولة قبول الشكل وتركه كل واحد منهما معلوم بالضرورة
والنزاع ما وقع الا في ان المسمى بلفظ الرطوبة اي من الامرين هو واعلم
ان الرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في
اجسام متفاصلة في نفس الامر متصلة عند الحس يدفع بعضها
بعضا فيحصل الحركة بواسطة التدافع وقد يحصل هذا المعنى في الاجسام
اليابسة كالتراب والرمل ولا رطوبة هناك فدل على التغاير قال
واليبوسة مقابلها اقول اليبوسة تقابل الرطوبة
على كلا الرأيين فعلى رأي [illegible] عبارة عن الكيفية التي بها يكون
الجسم عسر الالتصاق والانفصال وعلى رأي الشيخ عبارة عن كيفية بها
يصير الجسم عسر التشكل بالاشكال الغريبة وعسر الترك لها والتقابل
بينهما تقابل التضاد [illegible] الا اذا فسرت الرطوبة بكيفية [illegible]
الالتصاق [illegible] الانفصال

اولا فيه قبول الاشكال وتركها والتوسط يكتنفه مع ذلك فيكون بينهما
تقابل العدم والملكة وقد يقال لها الرطوبة عدمية على هذا التفسير وقد
يوصف التوسط على مذهب انه يطلق بالصدق على الصلابة قال واما
الخفة والثقل اقول الخفة قوة يحرك محلها بواسطتها مدافعة صاعدة
الى محيط المركز كما يحس في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا
والثقل كيفية قوة يحرك بها محلها مدافعة هابطة الى المركز كما في
الحجر المسكن في الجو قسرا وتعانه احدى الصفات قوة طبعه يتحرك
بها الجسم الى الوسط ثم هذه المدافعة يسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا
طبعيا والميل لا يوجد في الجسم اذا كان في حيزه الطبعي لان
المدافعة انما تكون عن الحيز والى الحيز وكلاهما باطل لاستلزام الاول
كون الشيء مطلوبا ومهروبا بالطبع والثاني تحصيل الحاصل لا يقال اذا
وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة مع كونه في حيزه الطبعي
لان الحجر انما يكون في حيزه الطبعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم
والميل على ثلاثة اقسام نفساني وطبعي وقسري لان انبعاثه اما ان
يكون من نفس الجسم او من امر خارج عنه والثاني هو القسري والاول
ان لم يكن اراديا وهو النفساني اولا وهو الطبعي كالحجر المنحدر
[illegible] وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبعيا
والاخر قسريا او كان احدهما طبعيا والاخر نفسانيا فالاول كما
في الحجر المرمي الى اسفل فان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى
اسفل دل على

صحيح

انه فيه ميلين والثاني كالانسان المنحدر فانه قد اجتمع فيه ميل طبعي وارادي
اما الارادي فظ واما الطبعي فلان الانحدار اسهل عليه من الصعود
واما جواز اجتماع ميلين مختلفين الى جهتين مختلفتين فبنى على ان الميل
نفس نفس المدافعة او نفس قوة توجب المدافعة على المدافعة
وعلتها فان فسر بالاول امتنع اجتماعهما الى جهتين لان المدافعة
الى الشيء وعنه لا يجتمعان وان فسر بالثاني جاز اجتماعهما لانا
نجد حال الحجرين المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة مختلفة
في سرعة الحركة وبطوئها اذا كان احدهما اصغر والاخر اكبر فدل ذلك
ان في الحجر الكبير مع الميل القسري ميلا طبعيا الى جهة مدافعة تمنعه عن
سرعة الحركة ومن شأنه ان تحدث المدافعة بالفعل اذا زال العائق وان
كان معلوما حال وجود العائق قال والصلابة اقول الصلابة
عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن عدمها فيكون بينهما
تقابل العدم والملكة وقد تفسر الصلابة بكيفية تقتضي ممانعة الغامز
واللين بكيفية تقتضي عدم الممانعة فيكون بينهما تقابل التضاد والملاسة
عبارة عن استواء وضع الاجزاء التي في ظاهر الجسم والمراد بالاستواء
وضع الاجزاء ان كلها باسرها على سمت واحد بحيث لا يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن اختلاف وضع تلك
الاجزاء وعلى هذا يكونان من مقولة الوضع لا يقال ان هذين النوعين
انما يستقيمان على رأي المتكلمين لا على رأي الحكماء لان الحكماء وان
لم يقولوا بوجود

وجود الاجزاء بالفعل لكن قالوا بوجودها بالقوة واذا كان الجسم كذلك
فاذا فرض اجزاؤه كانت مستوية كان املس والا لكان خشنا واما
اذا شرب الملامسة تكيفه بانه لاستواء الاجزاء والخشونة تكيفه
بعدم لاجل الاجزاء كما بينا ومقولة الكيف قال الثالث في تحقيق المبصرات
اقول ذهب بعض الناس الى ان المبصرات اما هي اللون والضوء وما
وانما ابصر بواسطتها اما الالوان فاظهر المحسوسات حقيقة
وجودا فاستبعد نفيها واثباتها بالدليل ومن القدماء من زعم
انه لا حقيقة للالوان اصلا وقال ان البياض ليس شيء بنفسه لحقيقة
وجوده وانما هو امر يتخيل للحس عند امتزاج الهواء مع الاجسام
الشفافة المتصغرة الاجزاء كما في الثلج والبلور والمسحوق ونحو
ذلك واما السواد فانما يتخيل لعدم غور الضوء في الجسم لكثافة
او لطيفة اجزائه وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف
وتفاوت اختلاط الهواء واجاب المحققون بانه ما ذكرتم من امتزاج الهواء
وعدم غور الضوء قد يكون سببا لحدوثهما وتخيلهما في مادة العاج ان
اللون السواد والبياض الحاصلان بذلك السبب لا يكونان حقيقيين
ولا يلزم من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجودهما مطلقا والدليل
على خلاف ذلك ان البياض فيما لا يعقل ما ذكرتم من سببه
امتزاج الهواء كالبيض المسلوق فان الدواء المسمى بلبن العذرا ابيض
من البيض فلانه اذا سلق صار ساهمة السنجاق ابيض وليس
ذلك لان النار احدث

الانفصاص

فيه هوائية لان بياضه لو كان بسبب ذلك لوجب ان يكون بعد الطبخ اخف وا
لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وابعد عن الغليان ولانه يجف
بالانفصاص وقبل التصاص لا يجف ولو كان سبب الانفصاص تخلل
الهوائية للاجزاء المائية لما جف بعد الانفصاص قوله ذلك على ان الا
الهوائية بعد الانفصاص اقل والارضية اكثر واعلم ان منهم من
ان السواد لون حقيقي دون البياض وفرق بان السواد
يسلخ عن الجسم السيم والبياض قابل لكل الالوان والقابل لكلها
يكون عاريا عن كلها قال والمشهور ان اصل الالوان اقول
من الناس من ظن ان اللون الحقيقي ليس الا السواد والبياض
وان سائرها يحصل من تركبهما ومنهم من زعم ان الالوان الحقيقية خمسة
السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وحصل البواقي
من تركيبها والكل محتمل لانه قد علم بالتجربة ان اجساما مختلفة ا
يسحقت جدا وخلطت ظهر بحسب مقادير المختلطات الوا
الوان مختلفة فمن المحتمل ان يكون سائر الالوان كذلك لكن الـ
لتخفى عن البصر لطيفها الوانا مفرده وقد وقع في كلام الشيخ ان الا
معدومة في الظلمة ثم تتجدد عند الاضاءة لانها غير مرئية في الظ
فعدم الرؤية اما لعدمها وهو المطلوب او لكون الظلمة مانعة من
الرؤية وهو باطل لان الظلمة عدمية والعدم لا يكون مانعا والجو
منع الحصر لان هاهنا قسما آخر وهو ان يكون اللون
مشروطا بالاضاء

فيكون عدم الرؤية لعدم شرطها ويعود على وجود الالوان اشتداد
بعضها وضعف بعضها وتحقيق ان يكون سبب ذلك ان الالوان اذا لم
يخالطها ما يخالفها لا يتصور كانت سوداء وان اختلطت الاجزاء الحسو
حتى بالاجزاء الشمسية اختلاطا لا يتميز بعضها عن بعض في الحس
فيرى هذا الاسود اقل سوادا من الاسود الذي لم يخالطه لون آخر
ولما كانت مراتب الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه
كثيرة. قال: واما الاضواء. اقول: الضوء من الكيفيات المحسوسة
وهي مغاير للون وقد يعبر عنه بانه كمال للشفاف من حيث هو شفاف
وذهب بعض من القدماء الى ان الاضواء اجسام صغار تنفصل عن المضيء
وتتصل بالمستضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم اما الصغرى فلانا
نشاهد انحدارها من الشمس ولانها تنعكس عما تلقاه الى غيره
والانعكاس حركة واما الكبرى فظاهرة لاستحالة الانتقال على الاعراض
واجيب بالمنع والمعارضة اما المنع فوجهه ان يقال لا نسلم ان الضوء
متحرك والانحدار ممنوع فان المضيء لما كان عاليا سبق الى
الوهم انحدار الضوء منه وليس كذلك بل المقابل للمضيء
يتكيف بالضوء، وكون الانعكاس حركة ممنوع ايضا بل هو انما
يتكيف بالمذكور واما المعارضة فمن وجهين احدهما
انها لو كانت اجساما متحركة لكانت حركتها اما طبيعية او قسرية او ارادية
والاخيران باطلان بالضرورة والثاني مستلزم للاول والاول ايضا
باطل والا لكانت

حركتها الى جهة واحدة فكانت لا تستضيء الا مخصصة بالجهة التي تتحرك اليها الا
وليس كذلك والوجه الثاني هو ان الاضواء لو كانت اجساما لا يخلو اما ان يكون
محسوسة او غير محسوسة والتالي بقسميه اما الشرطية فظاهرة واما
بطلان كونها محسوسة فلانها لو كانت محسوسة لكانت ساترة لما تحتها
لان كل جرم حائل عن ابصار ما وراءه كما يحجب ولو كانت ساترة لزم
ازدياد النور بازدياد الستر والامر بالعكس واما كونها غير محسوسة
فلاستلزامه كون الضوء غير محسوس وهو باطل بالضرورة وذهب قوم
الى ان الضوء هو اللون وقالوا الظهور المطلق ضوء وخفاؤه المطلق
ظلمة والمتوسط بينهما ظل والجواب انه قد يحس بالضوء دون
اللون كالبلور اذا كان في ظلمة وقد وقع عليه الضوء فانه يرى
فيه ضوء دون لونه فدل ذلك على المغايرة وايضا ان الضوء يوجد
الهواء ولا لون. قال: ثم ان منها ما هو اول. اقول: يريد ان يشير الى
الفرق بين الضياء والنور والشعاع واللمعان والبريق واعلم
ان الاضواء على قسمين منها ما هو اول ومنها ما هو ثان اما
الضوء الاول فهو الحاصل للشيء في مقابلة المضيء لذاته كالضوء
الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس وهذا الضوء وان كان قويا
سمي ضياء كما في وسط النهار خصوصا وان كان ضعيفا سمي شعاعا
واما الضوء الثاني فهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب من مقابلة الهواء المضيء
بالشمس

وكالنور الحاصل من مقابلة القمر بالشمس والضوء الذاتي يسمى نورا
والظل نوع من الضوء ايضا وهو الحاصل من مقابلة الهواء المتكيف
بالضوء كالحاصل وقت الاسفار فالنور اعم من الظل واعلم ان
في كلام المصنف يدل على ان ضوء القمر لا يسمى نورا وكلام الامام في
الملخص يدل على ان ضوء الشمس اذا كان من غيره يسمى نورا قوله
واعلم يحس به الى آخره جواب عن سوال مقدر في ثبوت ان الهواء
لو كان متكيفا بالضوء لوجب ان يحس به حضنا كما يحس بالجدار
حال تكيفه بالضوء وليس كذلك وتقرير الجواب ان الهواء له لون
ضعيف فلا يظهر ذلك بتكيفه بضوء ضعيف بخلاف الجدار وامثاله
ومن جعل السوال متعلقا بالظل فهذا خطاء اذ الجواب لا يستقيم
به وصريح لفظ الملخص يدل على ما قررنا واما اللمعان فنور الضوء
الذي يترقرق على الاجسام ويستر لونها وكانه شيء يفيض عنها
وهو ان كان من ذات ذلك الشيء كما للشمس يسمى شعاعا وان لم
يكن من ذاته يسمى بريقا كما للمرآة قال الظلمة عدم النور اقول
الظلمة بالتفسير الاول عدمية وبالتفسير الاخير وجودية
وقد اعترض على الثاني بانه لو جلس شخص في غار مظلم وجاء في
الغار جماعة اوقدوا نارا فان الجالس في الغار يراهم وهم لا يرونه
فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حائلة بين الجالس في الغار والخارج
كما [illegible] ولعل مراد من قال انها كيفية ان الظلمة
مشروطة بالحاطها

اصطلاح ربع كوفر ١٤٠

بالمرئي لا بالرائي فلا يلزم ما ذكرتم قال الرابع في تحقيق المسموعات
اقول الكيف المسموع قسمان الصوت والحرف وذكر منهما الجلاء [illegible]
غني عن التعريف وقد عرف الصوت باصطكاك الاجسام الصلبة وقد
الاصطكاك مماسة ومصدمة والصوت ليس كذلك واما الحروف فذكر المصنف
انها كيفيات تعرض للاصوات فيميز بتلك الكيفيات بعض الاصوات
عن بعض آخر في الثقل والخفة فان بعض الاصوات التي تعرض له
الحروف خفيف وبعضها ثقيل وبعضها اخف وبعضها اثقل واحترز
بهذا القيد اعني قوله في الخفة والثقل عن كون الصوت طيبا وغير طيب
فان الطيب كيفية تعرض للصوت ويميزه عن صوت آخر لكن لا في
الثقل والخفة واما طول الصوت وقصره فقد خرج عن التعريف
بالكيفيات وقال الامام الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن
صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع واحترز بالقيد
الاخير عن الطول والقصر والطيب فانها ليست مسموعة اما الاولان
فلانهما من الكميات واما الطيب فلانه تناسب بعض اجزاء الصوت
للبعض تناسبا يلائم الطبع السليم وهو ليس بمسموع بل معقول
والحروف تنقسم الى مصوت وهو حروف المد واللين اذا كان حركة
ما قبلها من جنسها والى صامت وهو ما عداها ويسمى الصامت ايضا
قال والمشهور انه السبب اقول ليس المراد بالتموج ان الهواء
الواحد بعينه يحمل الصوت ويصل الى الصماخ بل يعني به حالة شبيهة
بتموج الماء [illegible]

تصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ثم التموج ليحدث باحد الامرين
من قرع عنيف او قلع عنيف والقرع امساس عنيف من قارع ومقروع
والقلع تفريق عنيف للجسم الثقيل والمشهور ان الاحساس بالصوت
وادراكه يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل
المصنف عليه بوجوه احدها ان الصوت يميل من جانب الى جانب آخر
عند هبوب الرياح فيسمع صوت المؤذن في جهة ويسمع صوته في جهة
اخرى الوجه الثاني انا نشاهد ضرب الخشب بالفاس من بعيد فيتاخر
سماع الصوت ويتخلف الى حين وصول الهواء المتموج الى الاذن
فلو لم يتوقف على ذلك لسمعنا الصوت حال مشاهدة الضرب
الوجه الثالث ان من يجد انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفه
الآخر على صماخ غيره واعلم ان الحاصل من هذه الوجوه راجع
الى امر واحد وهو انه متى وصل الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
يحس به ومتى لم يحصل لم يحس به وهو الدوران وانه غير قاطع لكن
يفيد غلبة الظن قال وانه محسوس اقول ذهب قوم الى ان
الصوت لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في السامعة حال وصول
الهواء الى الصماخ وقال المحققون انه موجود في الخارج قبل
وصوله الى الصماخ وحال كونه محسوسا له وذلك لانا ندرك جهته
عند السماع ولولا وجوده في الخارج لما كان كذلك كما ان الذوق
واللمس لما لم يحصلا الا عند الحاسة لم ندرك جهتهما واعلم ان
الهواء قد يقاوم حجم

في المصنف ... والقصر ... والبعير ...
والذي ... الحرافة والعفوصة ...

يحصل او وجد املس ويمنع النفوذ فينصرف عن هذا الجسم الى جهة الاولى
على هيئة ذلك الشكل فيحدث صوت آخر من هذا التموج الثاني ويسمى
هذا الصوت بالصدى قال الخامس اقول المشهور ان الطعوم
تسعة وذلك لان الجسم الحامل للطعم اما لطيف او كثيف او معتدل والفاعل
في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما على ما ذكره المصنف
وضبط وسمي اصولها اربعة الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة
وما عداها مركب منها وكلا القولين محتمل وقد يطلق التفه على ما
لا يكون له طعم حقيقة وعلى ما لا طعم له في الحس وهو الذي له طعم في
نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزاء تخالط اللسان فيدرك له
طعم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد
وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فالاول كاجتماع المرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان واعلم ان القبض والعفوصة
متقاربان لكن القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص الظاهر والباطن
قال السادس اقول المشمومات من الروائح وليس لانواعها
اسماء مخصوصة الا من جهة احد امرين من جهة الموافقة والمخالفة كما يقول
رائحة طيبة او منتنة والثاني ان يشتق لها من الطعوم المقارنة لها باسم
فيقال رائحة حلوة او حامضة قيل سبب الاحساس بالروائح ان
الهواء يتكيف بنوع منها فيصل الى الخيشوم وقيل انه يتحلل عن
ذي الرائحة اجزاء لطيفة يخالطها الهواء فيصل الى الخيشوم ويسمى الاول
اصحاب ...

المختلط سلكها الاجزاء قال الشيخ واما القسم الثاني اقول لما فرغ من الكيفيات
المحسوسة واقسامها شرع في الكيفيات المختصة بذوات الانفس
وهي تنقسم الى اصناف كالحيوة وما يتوقف عليها كالصحة والمرض و
الادراك وما يتوقف على الادراك كالقدرة والارادة وهذه
الكيفيات ان كانت راسخة سميت ملكة وان لم تكن راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما
بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص
قد تكون حالا ثم ملكة باعتبارين كالكتابة فانها في ابتدائها تكون حالا
واذا استحكمت صارت ملكة ثم قال وبيانها اي بيان هذه الكيفيات
في مباحث الاول في الحيوة وانما بدا بها لتقدمها على ما عداها من الاقسام
وهي عبارة عن قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى
والمراد بالاعتدال النوعي هو الاعتدال الذي يليق بكل نوع من
انواع الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا هو اصلح الامزجة
بالنسبة اليه وقوله تفيض عنها سائر القوى احتراز عن القوى الاخر
كقوة الابصار والسمع وغيرهما من قوى الحس والحركة فعلى هذا
يكون الحيوة تابعة لاعتدال المزاج وقوى الحس والحركة تابعة
لسعة الاعضاء لقبول الحس والحركة وقال بعضهم انها عبارة عن
قوة الحس والحركة واحتج الحكيم ابو علي في القانون على مغايرتها لقوة
الحس والحركة ولقوة التغذية التي هي من القوى الطبيعية بان العضو
المفلوج حي بقوة حافظة للاجتماع والتركيب لفساد المزاج لتأديه
عن الاجتماع ولا

ولا قوة الحس والحركة لان العضو المفلوج ليس به حس وحركة ولا قوة
التغذية لو حصل احدهما ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا
كما في العضو الذابل الذي فني بعض رطوباته الاصلية والثاني ان القوة
الغاذية موجودة في النبات مع عدم الحيوة فيه والله اعلم وقوله
والنبات بعكسه اي بعكس العضو الذابل واجاب عنه الامام بان
قال لم لا يجوز ان تكون عبارة عن قوة الحس والحركة وعن قوة
التغذية قوله لعدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية في المفلوج
وعدم قوة التغذية في الذابل قلنا لا نم عدمها فانه غاية ما في الباب
انه لا تظهر افعال قوة الحس في المفلوج وقوة التغذية في الذابل
وعدم الفعل لا يدل على عدم القوة لجواز ان يكون لمانع يمنع القوة
عن الفعل لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل بحيث لا فعل فلا قوة لانا نقول
لا نم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عبارة عما له صلاحية التأثير سواء كان
بالفعل او لا وان سلم فانما يلزم منه ان لا يطلق القوة على ما ذكرنا
من العضو المفلوج والذابل ولا يلزم منه عدم المؤثر وح جاز
ان تكون الحيوة ما يوجب الحس او التغذية مع تخلفهما عنه لمانع وقال
في شرح قوله لا عدمها اي لا يلزم ان يطلق عدم القوة لان عدم اطلاق
القوة اعم من اطلاق عدم القوة وهو ركيك لفظا ومعنى اما لفظا فلعود
الضمير المذكر الى المؤنث واما معنى فلانه اذا جعل القوة عبارة عما
يؤثر بالفعل بالفعل بحيث لا يوجد تاثير الفعل تكون القوة معدومة
سواء اطلق عدم

القوى اولا وثانيا لانه الجواب قوله وبان علاقة السابق اشارة الى الجواب عن قوله
والسابق بعكسه وتوجيهه انه يجوز ان يكون الحيوة من قوم التعديه قوله العلاقة
موجودة في السابق قلنا ان اريد به علاقة الحيوان فممنوع لجواز خلافهما بالذات
لا بالجسم وان اريد به علاقة السابق فمسلم ولا يفيد المط قال وشرطها اولا
ذهب الحكماء والمتكلمون من المعتزلة الى ان البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة وذهب
الاشاعرة الى خلافه والمتكلمون فسروا البنية الصالحة بمجموع جواهر
فرد لا يمكن ان يكون الحيوة من اقل منها والعلامة بالمركب من العناصر
الاربع احتج اصحابنا بانه لو توقف قيام الحيوة بجسم على اشتماله لا يخلو اما ان يكون
واحدة او متعددة فان كانت واحدة فلا يخلو من ان تقوم بالمجموع اي بكل
واحد من الاجزاء او بجزء واحد والاول يستلزم قيام عرض واحد باكثر
من محل والثاني يكون الحي ذلك الجزء فقط وكلاهما مما ظاهر الفساد واما ان
كانت متعددة وقامت بكل جزء حيوة فلا يخلو من ان يكون قيام كل جزء
منها شرطا من البنية شروطا بقيام الجزء الآخر منها اولا والاول باطل لانه ان
انعكس لزم الدور والا لزم الترجيح من غير مرجح لتماثل الاجزاء والثاني
يستلزم المط لجواز قيام الحيوة في جزء واحد من البنية وهو ليس مركبا
من العناصر ولا من الاجزاء والمصنف انما اهمل بعض الاقسام التي ذكرناها
لظهور فسادها وفيه نظر لجواز ان تقوم الحيوة الواحدة بالمجموع من حيث انه
مجموع فلا يلزم حلول عرض في اكثر من محل وايضا صحة هذا الدليل يستلزم
امتناع قيام الحيوة بالبدن وهو مما لم يقل به احد اما الموت فقد عدم
الحيوة عما شانه

فالعدم لا يوصف بالخلق فلا بد من ان يراد
بالخلوق التقدير
يكون بينه وبين الحيوة تقابل العدم والملكة وقيل هو كيفية وجودية تضاد الحيوة
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ووجه الاستدلال ان المراد من خلق الحيوة
ايجادها فيكون المراد من خلق الموت ايضا هو الايجاد لا ان يراد به
التقدير لقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير بالتقدير المسبوق والتقدير
جاز ان يكون عدميا قال الثاني في الادراكات اقول هو ما هو البحث الثاني
من مباحث الكيفيات النفسانية وهي في الادراكات وهي تنقسم الى الظاهرة
وهي ما يكون بالقوى الظاهرة كالحواس الخمس المذكورة والى الباطنة
وهي اما تصورات ان كانت غير احكام او تصديقات ان كانت احكاما ثم التصديق
ينقسم اقساما لانه اما جازم او غير جازم اما الجازم فاما ان يكون بسبب وهو الموجب
لهذا الحكم او لم يكن والثاني التقليد والاول لا بد من ان يكون متعلقه
الخارجي محتملا للنقيض بوجه سواء احتمله في الواقع او بتشكيك او لا يكون محتملا
له بوجه والاول هو الاعتقاد والثاني هو العلم بمعنى اليقين واما غير
الجازم فاما ان يكون متساوي الطرفين وهو الشك او يكون احدهما راجحا
والراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وفي هذا التقسيم نظر لانه جعل
الاعتقاد قسيما للعلم والظن والتقليد وهو اعم منها والعام لا يكون قسيما
للخاص ويمكن ان يعتذر عنه بان الاعتقاد القسيم عبارة عن الاعتقاد الذي
وانما خرج عن التقسيم الجهل المركب ويمكن ان يعتذر عنه بانه مندرج في
الاعتقاد لان الاعتقاد الجازم ان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب
قال والتصور وجوده اقول اعلم انه لا بد في حصول صورة المعلوم
في شيء يتبعه حصول

واعلم ان التصور يطلق
صورة السواد في الجسم الاسود فانه لا يسمى علما
على ما يرادف العلم وعلى ما هو قسيم التصديق وهو اخص من العلم فان اريد به
ههنا المعنى الاول فهو خلاف الظاهر لان تقسيم الادراك الى التصور والتصديق [illegible]
اولا وذكر التصور بما يدل على ان المراد به قسيم التصديق وان اريد
به المعنى الثاني كان التعريف غير مانع لصدقه على التصديق ايضا اللهم الا اذا
لم يقصد به التعريف بل مجرد وجود الصفة على التصديق [illegible]
يستفاد من الدليل على وجود هذه الصفة في العقل ان التصور امر موجود وما [illegible]
من [illegible] ويحكم عليه بالامتياز عن الغير فلا يكون عدما صرفا ويحكم عليه ايضا
باحكام اخرى ثبوتية كالجوهرية والجسمية وغيرهما والمحكوم عليه بالصفة
الوجودية لا بد ان يكون موجودا لان ثبوت الشيء لآخر فرع ثبوت ذلك الاخر
لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية والتصور انه ليس ثابتا له
في الخارج فهو اذن في الذهن واعترض الامام على الوجود الذهني بانه يستلزم اجتماع
الضدين في موضوع واحد وذلك لانه لو تحقق الوجود الذهني لزم عند
تصور الحرارة والبرودة وجودهما في الذهن وعند تصور الاستقامة
والاستدارة وجودهما ايضا فيه فيلزم ان يكون الذهن حارا وباردا
ومستقيما ومستديرا اذ لا معنى للحار الا ما حصل فيه الحرارة وعلى هذا
القياس فيه يلزم اجتماع الضدين وهو محال والتحقيق فيه هو ان يقال
ان الحكماء ان قصدوا بالصورة الذهنية صورة تشبه الموجود الخارجي
كمشابهة الصورة الحاصلة في المرآة للصورة الخارجية فتحصيل كونه
غير مستبعد

وح لا يرد ما اعترضه به الامام لان حصول صورة الحرارة لا يوجب كون الذهن حارا
وانما يوجبه حصول ماهية الحرارة وان ارادوا بالوجود الذهني ما يشارك
الخارجي في تمام الماهية فهو باطل لوجهين احدهما ان الصورة الذهنية
عرض لكونه حالا في موضوع وهو الذهن والمتصور اعني الموجود
الخارجي قد يكون جوهرا والعرض كيف تشارك الجوهر في تمام الماهية
الثاني انها لو شاركت الموجود الخارجي في تمام الماهية لزم اجتماع المثلين
والتالي ظاهر البطلان بيان الشرطية ان الانسان قد يتصور
ذاته فلو كان ههنا التصور هو حصول صورة مساوية له في
تمام الماهية لزم اجتماع المثلين اعني الذاتين قوله لا يقال
الخ اشارة الى سؤال يرد على هذا الوجه مع جوابه وتقرير السؤال
هو ان يقال لا نم اجتماع المثلين لجواز امكان اتحاد العاقل والمعقول
شيئا واحدا هو ان العاقل هو الذي حضر عنده صورة مجردة والصورة
المجردة اعم من ان تكون مباينة للعاقل او تكون نفسه فيكون العاقل
ايضا اعم من الذي حضر عنده ما يباينه او نفسه ولا يلزم من كذب
الخاص كذب العام فيجوز ان يصدق العاقل بان يكون هو نفس
المعقول المتصور واذا اتحد العاقل بالمعقول اتحد بالعقل ايضا
بناء على ان العقل هو وجود صورة المعقول الحاصلة عند العاقل وهو
نفس المعقول واما تقرير الجواب فهو ان اتحاد الاثنين محال كما مر
والقول بان الشيء قد يحضر عند نفسه باطل لان الحضور الشيء عند
نفسه [illegible]

وجوب التغاير بين الحاضر وما حضر عنده وفي بعد الدفع قولهم لا يلزم من
كون الحاضر كون العام لان ذلك انما لا يلزم ان لو كان وجود الحاضر آخر
ممكنا في نفسه وجود العام في صورته وجوده واما اذا كان هذا الحاضر ممتنع
لزم بالضرورة من كون الخاص كون العام اذا لم يتحقق في خاص آخر
وقوله لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهيته مجردة بيان لتقرير السوال
وقوله لان حضور الشيء عند نفسه في جواب عن السوال وبين جعل
الاول جوابا عن السوال تخطئة ولا يخفى على من له ادنى تمييز واعلم
ان القول باتحاد العاقل والمعقول ليس قولا باتحاد الاثنين كما
وهم كثير من الطلبة لانهم لم يريدوا بذلك ان العاقل والمعقول كانا ذاتين
فصارا ذاتا واحدة بل المراد ان الذات الواحدة عاقلة لنفسها
ومعقولة لنفسها الا لصورة اخرى ولذلك يتحد المدرك والمدرك في الادراك
لا يوجد الا بالاعتبار العقلي والحق عندي انه ليس من شرط
الادراك ان يكون بصورة ذهنية الا ترى ان المدرك بالصورة
الذهنية انما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لتسلسل ولزم
مع ذلك اجتماع في المحل الواحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد
فقط وهو محال وكذلك العاقل انما يعقل نفسها بعين صورتها التي
هي لا بصورة اخرى قال وهل يعلق خاص اقول ذهب بعضهم
الى ان العلم امر اضافي لتوقف تحققه على تصور غيره اذ لا يمكننا
ان نعقل كون الشيء عالما الا بعد ان نتصور المعلوم في مقابلته
وهو عدمي على انه تعلق

خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا القول لا يجوز ان يكون العلم
الواحد علما بمعلومين بل يجب تعدد العلم بتعدد المعلوم ضرورة
تعدد النسبة عند تعدد احد المنتسبين ولكن يشكل تعقل الشيء ذاته
مشكل على هذا القول لامتناع اضافة الشيء الى نفسه لا يقال ان البارى من حيث
انه عاقل مغاير له من حيث هو معقول لانه لو صحت اضافة الشيء الى نفسه لما توقف
تعقله على تعدد [illegible] هما العاقلية والمعقولية كما سنتكلم عليها
لكن كون الشيء عاقلا ومعقولا يتوقف على تعقله فيلزم الدور
وقال بعضهم ان العلم صفة وجودية توجب العالمية والعالمية حال
لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم وهولاء اثبتوا امورا ثلاثة احدها العلم
والآخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث التعلق المنسوب
الى العالمية وعلى هذا المذهب لا يلزم تعدد العلم بتعدد المعلوم بل يجوز ان
يكون العلم الواحد متعلقا بمعلومين او اكثر لان التعلق في لوازمه
[illegible] لا يوجب تعدد الملزوم قال وفرعان اقول يتفرع على
وجود الصورة الذهنية بحثان الاول في الفرق بين حلول الصورة
العقلية في النفس وبين حلول الصورة الجسمية في المادة وهو من وجوه
الاول ان الصور الجسمانية محسوسة بخلاف العقلية الثاني ان الصور
الجسمانية متمانعة فان المتشكل بشكل معين يمتنع ان يتشكل بشكل آخر
مع بقاء الشكل الاول بخلاف الصور العقلية فانها قد تجتمع في نفس واحدة
الثالث ان الصورة الجسمانية لا تحل العظيمة منها في مادة صغيرة بخلاف الصورة
العقلية فان النفس

ويعقل السموات والارض كما يعقل البسيط والرابع أن القوى الجسمانية تزول عن الملكة
عند حدوث ما يوافق منها وحدوث القوى القوية في النفس لا تزيل الضعيفة
القوى التي لها الصور العقلية الحاصلة في النفس كلية لوجهين احدهما أن
المعلوم بتلك الصورة كلي وسائر أفراد كل طبيعة نوعية مشتركة في تلك الطبيعة
ممتازة بالخصوصيات ولا شك أن تلك الطبيعة أمر كلي فالصورة الحاصلة
في العقل منها كلية لانها صورة أمر كلي لا لانها في نفسها كلية لانها صورة جزئية
باكتنافها بلواحق في نفس جزئية فتسميتها بالكلية مجاز والوجه الثاني
أن نسبة هذه الصورة العقلية المطابقة لذلك القدر المشترك إلى جميع الأفراد
بالسوية على معنى أن أي فرد من أفراد ذلك النوع إذا أدركته النفس
مجردا عن المشخصات كان الحاصل في النفس ما ذكرناه قال والعلم
الثاني أقول العلم ينقسم إلى إجمالي وتفصيلي أما الإجمالي فهو العلم بأمور
متعددة باعتبار شامل لتلك الأمور كمن علم مسئلة على التفصيل ثم غفل عنها
فسئل عن تلك المسئلة فانه يحضر في ذهنه القدرة على جواب تلك المسئلة
بقوة على الجواب عنها يستلزم العلم بالجواب بها لكن هو العلم
مفصلا لان التفصيل انما يحصل عند شروعه في الجواب بذكر أجزائه
جزءا بعد واحد وأما التفصيلي فهو أن يكون المعلوم حاصلا بحيث
يكون أجزاؤه متميزا بعضها عن بعض وينقسم أيضا إلى فعلي وانفعالي أما
الفعلي فهو الذي يحصل للأعيان الخارجية كما إذا تصورت شيئا لا وجود
له في الخارج فتعلمه وأما تبع له لأن التأثر مستند إليه وأما الانفعالي فهو
المستفاد

الخارج قال مسئلة للنفس أقول هذه المسئلة في درجات النفس الإنسانية
بحسب قوتها النظرية ولها مراتب أربع الأولى استعدادها وتعلقها بالقوة لقبول
الصور العقلية حال ما يكون خالية عن الضروريات والنظريات مثل نفوس الأطفال
وتسمى هذه المرتبة بالعقل الهيولاني تشبيها بالهيولى المستعدة للصور المرتسمة
الثانية أن يحصل لها العلوم الأولية بواسطة الإحساس بالأمور الجزئية فإن إدراك
الجزئيات سبب لتنبيهها لمعقولات كلية وهذه المرتبة تسمى عقلا
بالملكة وهو العقل الذي هو مناط التكليف ولذا ذهب أكثر المتكلمين إلى
أن العقل الذي هو مناط التكليف من قبيل العلوم وهو العلم بالبديهيات وعن
الإمام أبي حنيفة جعلها الله للعاقل من لوازمها العلوم التي لا يمكن بشرط سلامة
الحواس المرتبة الثالثة أن يحصل تلك النظريات في الأمور الكسبية بحيث يقدر
على استحضارها متى شاء وتسمى عقلا بالفعل الرابع أن يستحضر
النظريات بالعقل بحيث يلتفت النفس إليها ولا يغيب عن النفس وتسمى عقلا
مستفادا لكونه مستفادا من العقل الفعال قال الثالثة القدرة أقول
المتكلمون يعرفون القدرة بصفة تؤثر على وفق الإرادة فالصفة كالجنس
وقوله يؤثر احترازا عن الصفات الانفعالية وقوله على وفق الإرادة احترازا
عن القوى الطبيعية والإرادة ميل النفس الذي يتبع اعتقاد النفع
والكراهة عبارة عن ميل النفس عن شيء عند اعتقاد الضرر
وقيل القدرة مبدأ الأفعال المختلفة أي صفة تصدر عنها أفعال مختلفة وبين التعريفين
عموم وخصوص من وجه لصدقهما على القوة الحيوانية لكونها مبدأ للأفعال
المختلفة مع الشعور

ان الملكية العقل كماله الثاني دون الاول على
والارادة وقد تصرف التوسع الاول على دون الثاني كما به العقل الملكية
جعلها ذات شعور وارادة لكونها مبدا العقل واحد وهو كرمكا الملك مع
الشعور واما ان لم يجعلها ذات شعور بل حاردع التوسعن جمعه
وقد تصرف التوسع الثاني دون الاول كما به القوة النباتيه لكونها مبدا
لافعال مختلفه لا بالهيولى العود والمصنعه من غير شعور وارادة واما العوق
العنصريه وتسمى الطبيعه محارده عن التوسعن لكونها مبدا عن غيره السعود بعد
عنها افعال غير مختلفات على نهج واحد كالعقل الحالي في النار وعن ما من
العناصر وقد تسمى الطبيعه بالعوه عن غير السعود به خصيم بسيط
مبدا حركاته وسكناته بالذات والمراد بالمبدا القريب مبدا بعد واسطة
قوله وهي عن المزاج اى العدله عن المزاج لان المزاج كيفيه متوسطه بين
الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه اى يتحقق بالقياس الى البارد
ويسير الى الحار فكان في حسن الكيفيات الاربع المحسوسه ولا شيء
في العدله كذلك واتصالو كان في حسنها كان بالشيء من حس بالشيء
وبالتالي العدله ليس كذلك لانه ربما يختلف فتكون العدله مغايره للمزاج
قال والعقل مبدا العقل اقول لما ذكر القوه الحيوانيه والنباتيه ذكرها
اراد بتوسع العقل مطلقا وهي مبدا العقل سوا كان مع الشعور كالقوه
الحيوانيه او من غير شعور كالنباتيه وانه عرفها بانها مبدا العقل
من شي في اخر من حيث هو اخر وقد يطلق القوه على امكان الشي مجازا
من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم لان كون الشي مبدا للفعل منه لوازمه
امكان حصول العقل

والخلق عبارة عن ملكة اى صفة راسخة يصدر بها عن النفس افعالها بسهولة
من غير تقدم روية وفكر والعدله ايضا تشاركه صفة ورا لافعال عنها لكن
تفرق بينهما ان نسبة العدله الى الضدين على السوا وليس كذلك الخلق ايضا
ولان العدله لما كانت مفسره بالصفه الموثره مبداه بالشعور او غير مبداه
على اختلاف الرايين فاذا انضم الى العدله الصعقد الى احد الضدين حصل
ذلك الضد واذا انضم اليها القصد الى الضد الاخر حصل الاخر فجاز ان يجتمع
الضدان واما الثاني فلانا نعلم بالضرورة من كان خلقه سخي البخل
كان الجود منه عسيرا جدا ومنع بعضهم كون نسبة العدله الى الضدين على
السوا لانه اراد بالعوه العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع
الموانع وجب تستحيل ان يقع بها الضدان والا لزم صدورهما عنها وحصولهما
معا وهو محال وكذلك يبتني على ما ذكرنا كون العدله مع الفعل كما هو مذهب
الاشاعرة او قبله كما هو مذهب المعتزلة لان العدله ان اريد بها القوه الموثرة
مع استجماعها جميع ما يتوقف عليه الاثر استحال تاخر الفعل عنها وان اريد
القوه التي من شانها التاثير اذا انضم اليها الاراده الجازمه فلا استحالة
في الفعل واما التوسع المحفوظ واما الرضا فعبارة عن رفع الى الارادة
فرضنا الله به بعطائه اياه كرامتهم ومثوبتهم على العابد وقال بعضهم
الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والاولى ان يراد منه قدرا آخر وهو
سكون النفس لان ترك الاعتراض قد يكون للخوف واما العزم فهو نوع من
الارادة لان الارادة قد يكون من غير سبق تردد وقد يكون مع سبق ذلك
الارادة جازمة

كان صاحبه مزدوا وانما نريده قال الرابعة الصحة أقول الصحة والمرض
الكيفيات النفسانية جليا فالحاصل وانما قال به توصف الصحة حالة او ملكة
لسمها وقسمها الى المعنى سريعا والبابي والمرض حالة او ملكة تصدر
بها الافعال عن موضوعها غير سليمة ولا واسطة بين الصحة والمرض على
هذا الاصطلاح ومن فسر الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض باختلالها
يلزم ثبوت الواسطة بينهما وقد فرق بين الصحة والمصحاحية والمرض
والممراضية بان المصحاح قد لا يكون صحيحا والممراض قد لا يكون مريضا
واما اللذة والالم فتصورهما بديهي فلا يسع تعريفهما وذلك لان كل
عاقل يدرك بالاحساس كلا منهما من نفسه ويميز بينهما وبين ما عداهما بالضرورة
وقال بعضهم اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي
من حيث هو مناف وفائدة قولهم من حيث هو ملائم او مناف هو ان
الشيء قد يكون ملائما او منافيا من جهة دون اخرى فادراكه انما يكون لذة
اذا ادرك من جهة كونه ملائما كالمسك فانه ملائم من جهة الرائحة
فادراكه من حيث الرائحة لذة قال المصنف كون اللذة والالم نفس الادراك
نظرا لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب حالة مخصوصة ونعلم
انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك
او غير الادراك ويبعد ان يكون غير الادراك فاللذة هي مجموع
الحالة والادراك او احدهما واذا كان كذلك فالحكم بان اللذة هي
نفس الادراك يحتاج الى برهان وقال ابن زكريا الرازي ان اللذة
عبارة عن دفع الالم فيكون

عن جسم وهو باطل لان الانسان قد يستلذ بالنظر الى صورة حسنة
لم يخطر بباله ولم يكن عالما بوجودها حتى يقال انه بالنظر اليها يرفع
الاشتياق وكذلك يستلذ الانسان بادراكه مسئلة علمية وبالعثور على
مال عظيم من غير طلب وشوق منه الى احدها حتى يقال انه بحصول هذه
الامور يرفع الم الطلب والشوق قال واما القسم الثالث أقول
ذكر انواعا من هذا النوع من الكيفيات لا تعرض لشيء الا بواسطة
الكمية وهي على قسمين احدهما ما يكون عارضا للكميات وحدها والثاني
ما يكون مركبا من العارض للكم ومن غيره والاول اما ان يكون مختصا بالكم
المتصل او بالكم المنفصل فالاول كالاستقامة والانحناء والاستدارة والانحناء
العارضة للخط وكالشكل العارض للمقدار فانه هيئة حاصلة للمقدار
بواسطة احاطة حد كما في الكرة والدائرة او حدود كما في المربع والمثلث
كالزوجية والفردية والتركيب العارضة للعدد والاول عدد لا
يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والعدد المركب يعده غير الواحد
كالاربعة والستة والثمانية فان الاربعة يعدها اثنان والستة اثنان
وثلثة والثمانية اثنان واربعة واما القسم الثاني وهو ما يكون مركبا
من الكيفيات العارضة للكميات ومن غيرها فكالخلقة فانها مركبة
من الشكل واللون وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح
والشكل كيفية عارضة للمقدار واللون ليس كذلك ولقائل ان يقول
اللون ايضا عارض للسطح فان الجسم ليس يتلون بل الملون هو سطحه

عبد المحسن

وقال بعض الشارحين في قوله واما مركب منهما ومن غيرهما انها تكون على ضعف
لانه مركب من الكتاب وغيرها وقال الخلخالي عارضه للمركب من الكم وهو السكر
والكيف وهو اللون وفيه نظر لفظا ومعنى قوله واما القسم الرابع الى آخره
يعني غير النسبة **قال** الفصل الرابع **اقول** الاعراض النسبية هي اعراض غير
الكم والكيف واختلف في ثبوتها اي وجودها في الخارج فذهب الحكماء
الى انها موجودة في الاعيان وانكره جمهور المتكلمين وقالوا لا وجود
لها الا في الاذهان الا الاين فانهم وافقوا الحكماء في كونه موجودا
في الخارج اما لانه عندهم جنس للحركة والسكون والافتراق والاجتماع
وهي امور وجودية عندهم فكذا جنسها واما لانه ليس عندهم نفس النسبة
اعني الحصول في المكان بل عبارة عن هيئة تلزمها ذلك فان قلت فعلى هذا
التقدير لا يكون من الاعراض النسبية فلا يستقيم استثناؤه منها وهو قوله
الا الاين قلت لا نم انه ليس منها فان الاعراض النسبية اعم من ان يكون نفس
النسبة او معروضها وفي جعله استثناء والحق هو الوجه الاول
لانهم مصرحون بان حصول الشيء في الحيز امر وجودي احتج المتكلمون على
ان الاعراض النسبية غير موجودة في الخارج بانه لو وجدت لزم التسلسل
والثاني بيان الشرطية انها لو كانت موجودة في الخارج لكان لها
محل وحلولها في محلها ايضا اضافة اخرى والكلام في تلك الاضافة
كالكلام في الاضافة الاولى فيلزم تسلسل اضافات غير متناهية وايضا
لو وجدت الاضافات لزم كون الباري محلا للحوادث لان كل حادث فان
الله تعالى موجود معه

وتلك المعية اضافة حادثة لانها لم تكن موجودة قبل ذلك الوقت فيكون الباري
تعالى محلا للحوادث وضعفه استدلال الحكماء على وجودها في الخارج بان
كون السماء فوق الارض اما مجرد اعتبار عقلي او امر محقق في الخارج
والاول باطل لانه امر محقق سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد
فتعين ان يكون من الامور الموجودة في الخارج وايضا الفوقية اما معدوم
او موجود ويجب بعد وجودها اما ان يكون نفس الجسمية او غيرها
لا الاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فلان الفوقية قد
تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة وكل ما حصل بعد عدمه لا يكون عدميا
والا لكان نفي النفي عدما واما بطلان الثاني فلان نفس الجسمية
ليس معقولا بالقياس الى غيره والفوقية معقولة بالقياس الى الغير
واجيب بنقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الفناء والمعية
امرين موجودين في الخارج لتحققهما سواء وجد الفرض الذهني او لا
ولانهما يحصلان للشيء بعد ما لم يكونا حاصلين فلو كان ذلك يقتضي الوجود
الخارجي لزم كونهما موجودين في الخارج وهو باطل لاستلزامه قيام
الوجودي بالمعدوم **قال** الثاني في الاين **اقول** سمى المتكلمون
الاين بالكون وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر آنين
فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصوله آنين متصلين
في مكانين اي كل آن يكون في مكان وهو قريب من قول بعضهم الحركة
الحصول الاول في الحيز الثاني

١

واوضح منهما ما قيل ان الحركة حصول الجوهر في حيز بعد ان كان حاصلا
في حيز آخر فعقبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من
جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل العدم
والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون معا
وهو مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في
في اول زمان حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان
واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز
آخر واما اذا فسر السكون بحصول الجسم في مكانه كان الجسم في
اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه
قال وقال الحكماء الحركة اقول بان هذا التعريف يتوقف على تقديم
مقدمتين الاولى ان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان
آخر فقد امكنان احدهما امكان حصوله في ذلك المكان الآخر والثاني
امكان التوجه اليه فيكون الامران اذا حصلا كانا كمالين لكن التوجه
الذي يتقدم على الوصول فالتوجه كمال اول والوصول كمال ثان
والكمال الاول يفارق سائر الكمالات بانه لا يحصل له الا السالك في
الغير والسلوك الذي المقدمة الثانية ان السالك الى المقصد له حالتان
احدهما انه لا يحصل له مطلوب ممكن الحصول وهو الحصول في المكان
الآخر لكون السالك بعد بالقوة والى هذه الحالة اشار بقوله فيكون
ذلك الشيء متوجها الى ممكن الوجود الحالة الثانية ان ذلك التوجه ما دام
توجها الى المطلوب

في حيز شيء بالقوة والا لكان المتحرك حاصلا بالفعل في ذلك المكان الآخر فلا
يكون ذلك توجها بل وصولا الى الحيز فقط والى هذه الحالة اشار بقوله
وذلك التوجه ما دام كونه الى آخره فتعين بما ذكرنا ان ماهية الحركة يتعلق بامرين
احدهما حصول التوجه الذي هو الكمال الاول والثاني ان لا يكون السالك الى
المكان حاصلا بالفعل فالحركة اذن هو كمال للجسم الذي بالقوة حاصل
في المكان المطلوب لا من كل وجه فانها ليست كمالا له في جسميته بل من جهة انه يتوجه
بالقوة وهو وصوله الى المكان المتوجه اليه فقوله لما هو بالقوة اراد انه الجسم
باعتبار حصوله في المكان المطلوب قال وحاصله يرجع اقول يعني
التعريف المذكور للحركة يرجع بما ذكره قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة عبارة عن
خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وتعريفه يتوقف على تقديم
مقدمة وهي ان الموجود اما ان يكون بالقوة من كل وجه او بالفعل من كل وجه
او بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه والاول محال والا لكان
كونه بالقوة ايضا بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة والثاني هو الله تعالى
والثالث اما ان يكون خروجه من القوة الى الفعل دفعة وهذا لا حركة فيه
اذ مثل هذا الخروج يسمى كونا واما ان يكون خروجه على التدريج وهو المسمى
بالحركة فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج كانتقال الجسم
من مكان الى آخر ومن كيف الى آخر وفيه اعتراض عليه بان التدريج يعرف
بالحصول في آن بعد الحصول في آن آخر والآن يعرف بطرف الزمان والزمان
مقدار الحركة فيلزم الدور واجيب بان التدريج اولي التصور لانه حاصل لمن
لم يخطر بباله الآن

ولا الدرجات في الواقع الاول **قال** وقد يكون في الكم **اقول** اذا قلنا في مقولة كذا
حركة فمعناه ان الجسم ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها على التدريج
والمشهور ان الحركة تقع في اربع مقولات وهي الكم والكيف والاين والوضع اما الكم
فتقع الحركة فيه على وجوه احدها التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول
والتخلخل ازدياد المقدار على التدريج من غير انضمام شيء من الخارج اليه ومن غير
ان يخرج داخله شيء من الفرج والتكاثف انتقاص مقدار الجسم على التدريج
من غير انفصال شيء عنه ومن غير ان يحدث في باطنه الفرج والدليل على صحتها
ان الماء الجامد يكون له مقدار فاذا ذاب زاد مقداره وبالعكس وايضا
اذا سخن الماء في آنية مسدودة الرأس فانها تنشق وليس ذلك الا لازدياد
مقدار الماء الذي كان في داخل الآنية ازداد مقداره فانشقت والنمو عبارة
عن ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم آخر اليه بشرط ان يداخله في الاصل مداخلة
للاجزاء الاصلية في جميع الاقطار على نسبة واحدة ولا بد من اعتبار القيد
ليخرج السمن والذبول انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض
اجزائه الاصلية في الاقطار الثلاثة على نسبة واحدة كما للمشايخ وهو
غير الهزال فان المراد في النمو والذبول وقوله في الكمات وقد يكون فيها
اي بالضم والفصل واما الحركة في الكيف فكاسوداد العنب من البياض الى
السواد على التدريج واسخان الماء من البرودة الى الحرارة على التدريج
وبالعكس وتسمى الحركة في الكيف استحالة واعلم انه ليس كل انواع الكيف
تقبل الحركة فان الزوجية والفردية لا تقبلانها اذ لا يمكن ان يتوسطهما لا تعلق واما
الحركة في الوضع فهي

حركة الشيء على نفسه والدليل على وجودها ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم
او له مكان لكنه لم يخرج عن مكانه كسائر الافلاك اذا تحرك لا عن مكانه الكل
يتحرك حركة مكانية بل انما يتغير نسبة اجزائه على سبيل التدريج الى امور
خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كما في سائر
الافلاك واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بنسبتها وتلك الهيئة
الوضع لا يقال كل واحد من اجزاء الفلك المحوي متحرك حركة مكانية لانا
نقول بعد تسليمه ان للمجموع اعتبارا آخر وهو من حيث هو لا يعتبر الاجزاء
غير متحرك وليس في المكان بل في الوضع واما الحركة في الاين فظاهرة
والعلم به ضروري عند كل عاقل وهذه الحركة تسمى نقلة **قال** ولا يكون في الجوهر
اقول الحركة لا تقع في الجوهر وقد تتوهم الحركة في الصور الجوهرية المتعاقبة
وهو باطل لان حصول الجوهر دفعي في الوجود ولا شيء من الحركة دفعي الوجود
والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه لو كان تدريجيا لكان قابلا للاشتداد
والتنقص والتالي باطل لانه عند الاشتداد والتنقص ان لم يبق
ذات الصورة كانت تلك اعداما او احداثا وان بقيت كان التغير في عوارضها
لا في ذاتها ولقائل ان يقول هذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات ايضا
عن تعاقب والجواب عنه يستدعي زيادة بسط لا يحتمله هذا المختصر وقد
اجيب عن امتناع الحركة في الجوهر بان الصورة الزائلة حال عدمها عن الجسم يعدم
ذلك النوع ويوجد غيره والمتحرك من شأنه بقاء ذاته في الحالتين ولا يمكن بقاء
ذلك الجسم عند زوال صورته النوعية بل المادة قد تخلع صورة وتلبس
اخرى وقد لا يكون

وفيما يقوله ولا في سائر المقولات اي ولا يقع الحركة بالذات في بقية المقولات لانها
امور عارضة لغيرها لا تعقل قيامها بالذات فان كان معروضها قابلة للحركة
قبلت هي ايضا بالعرض اذ لو نقصت حالة واحدة عند تغير متبوعها لزم
استقلالها بنفسها والاولى وانما اشتد ذلك على التفصيل لان هذا القدر
غير كاف لانتقاضه بمقولة الوضع والاين فانهما نسبيان مع ان حركة موضوعهما
لا توجب حركتهما ايضا فلا حركة فيهما لان انتقال الجسم من نسبة الى اخرى
انما يقع دفعة لا على التدريج والا لكان له في آخر وضع واما الاضافات
فلان نسبة العارضة للسكون فعلها دون الاينية قيل لا حركة في الاضافة
لانها من الامور التي تقع دفعة في آن واما ان يفعل وان ينفعل فلانهم
وكثير من المتأخرين منعوا الحركة فيهما لان التبرد يوجد الى البرودة والتسخن
الى السخونة فلو انتقل الشيء من التبرد الى التسخن لزم توجه الشيء الواحد
في زمان واحد الى ضدين وهو محال واثبت بعضهم الحركة فيهما بناء على البرهان
الذي ذكرناه من ان حركة المعروض توجب حركة العارض وايضا فان الشيء
قد ينتقل من ان لا ينفعل الى ان ينفعل على التدريج مثل السواد فانه غاية
المسود وايضا فان لا ينفعل قد يكون بطيئا فيتدرج في سرعة
الى ان يشتد وبالعكس واجيب عن الاول بمنع ان حركة المعروض توجب حركة
العارض مطلقا وعن الثاني بان الحركة ليست فيهما بل في الكم والصفة التي
تحصل بعد الفعل والانفعال وعن الثالث بان الانفعال انما هو في السرعة
والكيفية ليس بفعل ولا انفعال واما الملك فما تقدم من ان حركة المعروض
توجب حركة العارض

يدل على قبول الحركة وذكر بعض المتأخرين انه ان جعلناه مقولة احاطة الجسم
بغيره المنتقل بانتقاله كانت الحركة فيه تابعة لحركة المحيط وان جعلناه عبارة
عن نفس الشيء الذي عنه نسبة التملك فلا يكون فيه حركة لانها انما تقع دفعة
قال ولا بد لكل حركة **اقول** هذه امور لا بد لتحقق الحركة منها وهي
ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه الحركة وهو المنتهى وما فيه الحركة كالاين
والكم والكيف والوضع وما لاجله الحركة وما به الحركة وهو المحرك كالطبع
والقاسر والزمان الذي يقع فيه الحركة والحركة اما واحدة او كثيرة والواحدة
اما ان يكون شخصية او نوعية او جنسية اما وحدتها الشخصية فبوحدة
امور ثلثة بالشخص وهي موضوع الحركة اعني المتحرك وزمان الحركة وما فيه
الحركة من الاين والكيف والكم والوضع اما وحدة الموضوع فلانه لو تعدد
لزم قيام العرض الواحد بمحلين او اكثر وهو محال لما مر والحال بركة المصنف
واما وحدة الزمان فلان المتحرك الواحد قد يتحرك في زمانين الى جنس
مسافة واحدة ومع تعدد الحركة بتعدد الزمان والدليل العام عليه انه لو وجدت
حركة في زمان ثم وجدت حركة في زمان آخر سواء كانتا الى جهتين او الى جهة
العقل بتغايرهما لان الحركة في الزمان الاول قد عدمت لاستحالة البقاء عليها
فلو كانت الموجودة في الزمان الثاني الموجودة في الزمان الاول لزم اعادة
المعدوم بعينه وهو باطل واما وحدة ما فيه الحركة فلانه يمكن ان يكون
المتحرك الواحد متحركا بالحركة الاينية ومع ذلك ينمو ويستحيل في ذلك
الزمان بعينه اي يجب ان يكون هذه الحركات وانها وحدها معا فيكون هناك
الموضوع والزمان واحدا

ارسلقه الى ١٢

او لا تكون الحركة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله وقد يقال وينوى قد يقال الحركة
المتحرك من مكان الى آخر وينوى فيها هذا يراد بالاتصال الحركة الا انه يكون لا يراد
به ما هو اعم من الاتصال لتكون اشمل واعلم انه اذا اتحد ما ذكر من الامور لزم اتحاد
المبدا والمنتهى ايضا بقي وانما وحدة المتحرك فغير معتبرة في وحدة
الحركة اي لا يشترط في وحدة الحركة وحدة المتحرك ولا ينقض بتعدده لانا
لو فرضنا متحركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه متحرك آخر كان الحركة
واحدة مع ان المتحرك متعدد واعترض عليه بان اثر المتحرك الثاني اما ان يكون
نفس اثر الاول او غيره والاول محال لامتناع استناد الاثر الواحد الى مؤثرين
مستقلين فتعين ان يكون المؤثر الثاني حركة اخرى غير الحركة الاولى وحينئذ لا
تكون الحركة متحدة واجيب باختيار القسم الثاني ولا يلزم منه عدم الوحدة
لانا نريد بوحدة الحركة اتصالها واثر الاول متصل باثر الثاني فالاتصال
متحقق قال وتنوعها اقول لما فرغ من بيان ما يوجب تشخص الحركة
شرع في بيان ما يوجب وحدتها النوعية وما يوجب اختلافها بالنوع والمراد
الوحدة النوعية كثرتها بالعدد مع اتفاق افرادها بالحقيقة اما ما يوجب اختلافها
بالنوع فهو اختلاف امور ثلثة مبدا الحركة ومنتهاها وما فيه الحركة فاذا اختلف
احد هذه الامور اختلف الحركة ايضا بالنوع اما اختلاف المبدا والمنتهى في الحركة
لا غير فكالهبوط وهي الحركة الى الوسط والصعود وهي الحركة من الوسط
واما فيه الحركة في الصاعدة السفل والحالة فوق وفي الهابطة بالعكس وفي
الاستحالة كانتقال الجسم بالذات من البياض الى السواد واخرى من السواد الى
البياض واما اختلافها

في المبدا فقط فكانتقال الجسم بالذات من البياض الى الصفرة الى السواد واخرى من الحمرة
الى الابلقية الى السواد ويعلم من هذا المثال الاختلاف في المنتهى فقط واما اختلاف
ما فيه الحركة كنعمه او انقص فكانتقال الجسم بالذات من البياض الى الصفرة الى الحمرة
الى السواد واخرى منه الى الفستقية الى الخضرة الى السواد وقد يوجد حركتان من
مبدا بعينه الى منتهى بعينه لكن احديهما بالاستقامة والاخرى بالاستدارة
هذا اشارة اختلاف الحركة بالنوع واما ما يوجب اتحادها بالنوع فهو اتحاد هذه
الثلثة كانتقال جسمين من مبدا بعينه الى منتهى بعينه في مسافة بعينها
فظهر مما ذكرنا ان المراد بالتنوع في قوله وتنوعها بتنوع ما فيه هو اختلاف بالنوع
كما هو المتعارف لا اتحادها بالنوع كما سبق الى بعض الاوهام وكيف يصح
هذا مع تمثيله بالصعود والهبوط المتصلين المختلفين قال ولا يعرض تنوع
المتحرك اقول اختلاف المتحركات غير معتبر في اختلاف الحركات بالماهية اي لا يلزم
من اختلاف المتحركات بالماهية اختلاف الحركات فيها لجواز اشتراك المختلفات
في اثر واحد فجاز ان يشترك المتحركات المختلفة في حركة واحدة بالنوع ولا
يعتبر اختلاف الموضوع انتفاء لا يلزم من اختلاف الموضوع اختلافها بالنوع
لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في نوع عارض واحد
فان البياض الذي في القطن والذي في الثلج مختلفان لا بالموضوع مع انهما
متفقان بالحقيقة وكذلك لا يلزم من اختلاف الحركات بالزمان اختلافها بالنوع
والماهية اما اولا فلان الازمنة غير مختلفة بالماهية فاستحال ان يكون موجبا
موجبا لاختلاف طبيعة فيها بالماهية ولو قدرنا ان الازمنة متنوعة اي مختلفة بالماهية
الا انها من عوارض الحركة لكونها

ههنا ما لنا واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الموضوع لجواز اشتراك العوارض المختلفة
لشخص واحد عوارض الانسان في موضوع واحد وجل لفظ الكتاب ظ بما ذكرنا قال
واختلافها بالجنس اقول اختلاف الحركات بالجنس واتحادها بحسب اختلاف ما فيه الحركة
من الاين والكيف واتحاده فان احدى الحركتين اذا شاركت الاخرى في جنس من كيف
واين كانتا متجانستين بالجنس والا كانتا مختلفتين بالجنس فجميع انواع الحركة في الكيف
واحد بالجنس كالحركة في النمو والحركة في الذبول وعلى هذا القياس واما النقلة والاستحالة
والنمو فمختلفة بالجنس لان الاولى واقعة في الاين والثانية في الكيف والثالثة
في الكم قال وتضادها اقول الحركات اما داخلة تحت اجناس مختلفة كالنقلة والاستحالة
والنمو او تحت جنس واحد وعلى التقديرين لا تضاد فيها لان التضاد انما يوجد في
الانواع الاخيرة لا في الاجناس ولهذا قد يجتمع النقلة مع الاستحالة والنمو واما
على التقدير الثاني فيوجد فيها التضاد كحركة الصعود والهبوط والحركة من السواد الى البياض
وبالعكس لانهما امران وجوديان بينهما غاية التعاند اذا تواردا على موضوع فنقول
تضاد الحركات ليس من حيث انها حركات والا لم يجتمع حركتان البتة فلا بد من امر اخر وقد
عرفت ان الحركة تتعلق بامور ستة فتضادها بسبب تضاد بعضها مع بعض وليس
تضاد الحركات لتضاد المحركين لما سبق من جواز اشتراك المختلفات في اثر واحد
فربما يتصعد الحجر بالقسر والنار بالطبع مع اتحاد حركتيهما بالنوع وليس
تضادها لتضاد زماني الحركتين لما سبق انفا من ان الزمان من عوارض
الحركة وجاز اشتراك العوارض المختلفة في موضوع واحد بالنوع كالجسم الابيض
والاسود وليس تضادها لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع ان
ما فيهما قد يكون واحدا

فتعين ان يكون تضاد الحركات ايضا لتضاد مبدأ الحركات ومنتهاها سواء كان المبدأ
والمنتهى متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض وبالعكس او متضادين
بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما ليسا متضادين لكن لا من
حيث انهما نقطتان فانهما من هذه الحيثية متساويتان بل من حيث عرض لاحدهما المبدأية
وللاخر المنتهوية والتوجه الى هذا الطرف مضاد للتوجه الى ذلك الطرف وقوله فان
مبدأيهما ومنتهاهما نقطتان تعليل لتضاد الصعود والهبوط وبيان لكون تضاد
المبدأ والمنتهى ليس بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون سبب التضاد هو الحصول
في نفس الاطراف قلنا لان ذلك وقع في عدم الحركة والكلام في تضاد الحركات
الموجودة قال وانقسامها بانقسام الزمان اقول الحركة تنقسم بحسب انقسام احوال
تتعلق احدها انقسامها بحسب انقسام الزمان ضرورة ان الحركة الواقعة في نصف الزمان
نصف الحركة الواقعة في كله وثانيها انقسامها بانقسام المسافة وهذا انما يكون للحركة
الاينية لان الحركة في نصف المسافة نصف الحركة في كلها وثالثها انقسامها
بانقسام المتحرك لان كل حركة تقوم بعرض حال في الجسم المنقسم والحال في المنقسم منقسم
ولا بد لكل حركة من قوة قائمة بالجسم مخصصة لتلك الحركة لان الجسم لو تحرك لذاته لامتنع
ان يسكن لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وبطلانه ظ ولقائل ان يعترض عليه
بالطبيعة فانها محركة لذاتها مع انه لا يلزم من دوامها دوام الحركة فان اجيب بان
الطبيعة انما تحرك بشرط زوال حالة ملائمة للجسم كالحجر في الجو فالمحرك الطبيعي حتى
يكون هو الطبيعة مع زوال تلك الحالة الملائمة فللقائل ان يقول اذا جاز
هذا فلم لا يجوز ان يكون ذات الجسم ايضا محركة بشرط زوال حالة ملائمة
ثم تلك القوة المحركة اذا

المحرك

كانت حركاته من بعيد خارج سميت الحركة قسرية وان لم تكن حركاته
منه فاما ان تكون لتلك القوة شعور بما تصدر عنها من الافعال او لا تكون
لها شعور فان كان الاول سميت الحركة ارادية وان كان الثاني سميت
الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات الثلث اما سريعة او بطيئة
والسريعة هي التي تقطع مثل مسافة حركة اخرى اطول من مسافة حركة
اخرى في مثل زمانها او في اقصر من زمانها او التي تقطع مثل مسافة
حركة اخرى في زمان اقصر من زمانها والبطيئة بخلاف ذلك قال
والبطؤ اقول ذهب القائلون بالجزء الى ان السبب في بطؤ الحركات
تخلل السكنات فاذا تخللت الحركة من السكنات كانت في غاية السرعة
واذا تخللت السكنات كانت بطيئة وتختلف البطؤ بسبب قلة السكنات
وكثرتها وهذا باطل وحسن الاول ان بطؤ الحركات لو كان لتخلل
تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي
يعدو من اول النهار الى الظهر خمسين فرسخا الى حركات ذلك الفرس
في ذلك اليوم كنسبة زيادة حركة الفلك الاعظم على حركات الفرس لانها
لا بد ان يكون في مقابلة كل سكون من الفرس حركة من الفلك لكن حركة الفلك
الاعظم ازيد من حركات الفرس بالاف مرة فوجب ان يكون السكنات
المتخللة في حركات الفرس هنا ازيد من حركاتها بالف الف مرة ولو كان
كذلك لما احسسنا بالحركات القليلة المجهولة في خلال تلك السكنات الكثيرة
لكن الامر بالعكس الوجه الثاني انا اذا غرزنا خشبة في سطح الارض
فلا نشك انه اذا دفع

الشمس من المشرق وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب ثم لا يزال ينقص الظل
الى غاية ارتفاع الشمس ولا شك ان حركة الظل في الانتقاص اوكذا
حركة الشمس في الارتفاع والا لكان مقدار حركة الظل اكثر من حركة الشمس
او اقل وفي كلاهما ... ان تكون بين انتقاص تلك الخشبة في حركات
الظل او بعضه والاول باطل لانه لو جاز ان تتحرك الشمس وتسكن الظل
ولا ينقص منه شيء لجاز ان يحل قطعها الجزء الثاني او الثالث ثم ارتفاع
الشمس ولم ينقص من الظل شيء وفساد ذلك ظاهر فتعين الثاني وهو المطلوب
ولمانع ان يمنع هذه الملازمة ولما ابطل كون البطؤ لتخلل السكنات
بين ما هو سبب وجوده وقال وسبب البطؤ في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق
من رقة او صوا. وفي الحركة القسرية ممانعة الطبع والمخروق معا وفي
الحركة الارادية ممانعتهما اي ممانعة الطبع والمخروق ولظهور ذلك
عند اهل العقل لم يحتج الى حجة قال والمشهور انه اقول ذهب ارسطو
ومن تابعه الى انه يجب ان يكون بين كل حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة
والانعطاف سكون واستدل عليه بوجوه على مقدمات احدها ان
وصول المتحرك الى الطرف آني الوجود والثاني انه يجب وجود المبدأ
ايضا آني الوجود اما الاول فلان الوصول هو انطباق طرف المتحرك
على طرف المسافة والطرفان غير منقسمين كما مر فيكون انطباقهما آنيا
واما الثاني فلان المبدأ انما يدفع الجسم الى الحد المعين ليوصله
فهو اذن علة الوصول وعلة الشيء لا بد ان يكون موجودا عند
وجوده

عند الوصول
والبالغ ...
الملاصق

وأما الثالثة فلما تعرف من وجود الميل عند وصول الجسم إلى الحد الذي هو
مطلوبه وهو هو وأيضاً فإن حصول الجسم في آن فالميل إذن موجود في آن
الوصول فكان في آنما وإذا اتحد بهذه المقدمات فنقول إن المتحرك إذا وصل
الحد معين في آن كان ذا ميل في ذلك الآن ثم إذا تحرك عن ذلك الحد
ورجع لابد وأن تكون حركته عنه إلى آخر هو على رجوع عنه وحدوث هذا
الميل أيضاً يكون في آن وهذا الآن يجب أن يكون مغايراً للآن وجود الميل
الأول وإلا لزم اجتماع مثلين في الآن الواحد في جسم محسوس
وهو محال لامتناع التوجه إلى الشيء مع الرجوع عنه في آن فإذاً يكون بين
الآنين زمان أولاً وإلا لزم تتالي الآنات المستلزم لتجزؤ الكل
لا يتجزى بعين الأول وهو أن يكون بينهما زمان والجسم في ذلك الزمان
يكون ساكناً لأنه لا يتحرك إلى ذلك الحد وإلا لم يكن واصلاً أولاً عنه
وإلا لكان قبل رجوعه راجعاً وأجيب عن هذه الحجة بوجهين أحدها لا
يستلزم اجتماع المثلين في جسم [illegible] وقد مر تقرير ذلك في مباحث
الفعل والحركة والثاني لا يستلزم تتالي الآنات وأيضاً الجزء الذي لا
يتجزى كما يجيء بعون الله قال الفصل الثالث في الإضافة أقول لفظ المضاف
يقال بالاشتراك اللفظي على نفس الإضافة وهو المضاف الحقيقي
الذي هو المقولة وعلى الماهية التي عرضت لها الإضافة وهو خارج
عن عرضها وعلى المجموع الحاصل من الإضافة ومعروضها وهو المضاف
المشهوري ثم للمضاف خواص أحدها أن يكون كل واحد من المضافين بحال
الآخر في لزوم

الوجود ههنا وجاز [illegible] أنه يستحيل تقدم أحدهما على الآخر بل يجب وجودهما معاً فإن
قيل إن المتقدم الزماني يضاف للمتأخر الزماني مع أن المتقدم لم يوجد بالأعيان
الذي كان يتقدم مع المتأخر قلت إن إضافة المتقدم والتأخر توجد في الذهن لا
في الخارج وهما حاصلان في الذهن معاً الخاصة الثانية وجوب الانعكاس ومعنى
الانعكاس أن يحكم بإضافة أحد المضافين إلى الآخر من حيث هو مضاف إليه
كما بإضافة الآخر إليه كما يقال الأب أب الابن يقال الابن ابن الأب وأما
إذا أخذ المضاف إليه مجرداً عن الإضافة لم يجب الانعكاس فإنه إذا قيل
الأب أب الإنسان لم ينعكس إذ لا يقال الإنسان إنسان الأب
الثالثة أن الإضافة إذا كانت في أحد الطرفين محصلة أي معينة كانت في
الطرف [illegible] مطلقة عن معينة كانت في الطرف الآخر أيضاً وإذا كان كذلك كالضعف
النصف والضعف فإن النصف إذا أخذ نصفاً لمعين كان مقابله أي
الضعف معيناً أيضاً وإذا أخذ مطلقاً كان الضعف أيضاً مطلقاً
يحصل موضوع أحد المضافين فلا يستلزم تحصيل موضوع
الآخر لإمكان إضافة الموضوع الواحد إلى موضوعات لا تتناهى
الرأس مثلاً ولعضو ما بالقياس إلى ذي الرأس فإذا حصل
ذلك العضو كذا الرأس لا يلزم منه تعين الشخص الذي له ذلك الرأس
ولذا تعين موضوع الأبوة كزيد مثلاً لا يستلزم تعين ولد يكون هو
أبوه قال [illegible] أقول [illegible] البحث الأول أن الإضافة إما
أن تكون متفقة في الطرفين كالمماثلة والأخوة فإن كل واحد من المتماثلين
متفقان

حقيقة المماثل وكل واحد من الآخرين مشوب بالآخر في الاخوة واما ان يكون مختلفة
في الطرفين اما اختلافا محدودا كالضعف والنصف او غير محدود كالزائد
والناقص الثاني ان اتصاف المضاف بالاضافة المحضة اما يحتاج الى
صفة حقيقية قائمة به اولا يحتاج اما الاول فاما ان يحتاج اليها في الجانبين
معا كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق بالعشق لاجل صفة ادراكية
في العاشق هي مبدأ للاضافة واتصاف المعشوق به لاجل صفة فيه
لاجلها صار معشوقا واما ان يحتاج اليها في احد الجانبين فقط كالعالم والمعلوم
فان العالم لا يضاف الى المعلوم الا لحصول صفة حقيقية فيه وهي العلم ولا
كذلك المعلوم واما الثاني وهو ان لا يحتاج الاتصاف بالاضافة الى صفة
حقيقية في كلا الجانبين بل انما يتصف بالاضافة فقط كاليمين والشمال
فانه ليس لكل واحد منهما صفة لاجلها صار مضافا الى الآخر ج ان
الاضافة توجد في سائر المقولات حتى نفسها والامثلة ظ د ان الاضافات
قد تكون اشخاصا وقد تكون انواعا وقد تكون اجناسا لان معروضاتها
فان كان معروضها امرا مشخصا كانت الاضافة شخصية كالاضافة العارضة
لشخص من اشخاص مقولة كالفرس لهذا الشيء وان كان معروضها نوعا
كالاضافة العارضة للكيفيات المحسوسة او لنوع منها كانت الاضافة
نوعا وان كان معروضها جنسا كالاضافة لمطلق الكيف مثلا كانت
الاضافة جنسا ه ان بعض الاضافات تابع لبعض معروضها
فان كان معروضها الاضافة متضادا كانت الاضافة متضادة
كالاحر والابرد والاقل

كالعظم والصغر فان العظم والصغر عارضان للكم ولا تضاد في افراد الكم
لان كل عدد اما مقوم للآخر او متقوم وكل واحد من المقادير اما قابل او مقبول
له وايضا لا يوجد مقدار في غاية البعد من الآخر فلا يتحقق التضاد فصل
في التقدم على الشيء اقول التقدم لما كان نوعا من المضاف كان مفرعا
عليه وهو منحصر في الاقسام الخمسة المذكورة في المتن بالاستقراء وقيل
تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم سادس اذ يمتنع ان يكون بالزمان
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وامتناع سائر الاقسام ظ واجيب بانه
مندرج تحت التقدم الزماني اذ المراد به كون الشيء قبل الآخر قبلية لا يجامع
القبل البعد فيها اعم من ان يكونا زمانين او غيرهما واعلم ان التقدم
بالطبع هو كون المتأخر يمتنع وجوده بدون المتقدم من غير عكس كتقدم الجزء
على الكل وبالعلية هو كون المتقدم محتاجا اليه المتأخر من غير موجب وكلاهما
معلوم واعلم انه لو ذكر بدل التقدم بالمكان التقدم بالرتبة لكان
اجود ليشمل تقدم الجنس على النوع وتقدم النوع على الجنس لان التقدم
بالرتبة هو كون الشيء اقرب من مبدأ معين بالعرض وذلك قد يكون مكانيا
كتقدم الامام على المأموم اذا ابتدئ من الامام وقد يكون طبيعيا
كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجنس وبالعكس اذا ابتدئ من
النوع فانه يؤخذ النوع اولا ثم يحلل الى اجزائه فان قلت تقدم الجنس
داخل في التقدم بالطبع قلت اعتبار تقدمه بالطبع غير اعتبار تقدمه
بالرتبة فصل الباب الثالث في الجواهر اقول اقسام الجوهر
على مذهب الحكماء

والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر
منحصر في الهيولى والصورة
لانه اما ان يكون محلا اولا والاول الهيولى والثاني لا يخلو من ان يكون
حالا في المحل اولا والاول الصورة والثاني لا يخلو من ان يكون مركبا من
الحال والمحل اعني الهيولى والصورة اولا والاول الجسم والثاني المفارق
وهو لا يخلو من ان يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف اولا والاول
النفس الانسانية ان تعلق بالانسان والفلكية ان تعلق بالفلك والثاني
العقل ولقائل ان يقول على هذا التقسيم ان الجسم والنفس الناطقة
ليسا حالين في شيء والجسم محل للاعراض والنفس للصور الجوهرية مع انهما
ليسا بهيولى ويمكن ان يجاب عنه بان المدعى الجوهر الغير الحال اذا كان محلا للجوهر فهو
الهيولى وح لا يرد النقض المذكور اما الجسم فظ واما النفس فلان الصورة
الحالة فيها حال للجوهر وليست بجوهر في نفسها واما الجوهر فانه يتحقق في تلك الصورة
ويمكن بيان الحصر بوجه آخر وهو ان الجوهر اما متحيز اولا والاول الجسم
والثاني اما جزء منه اولا والاول الهيولى ان كان محلا والصورة ان كان حالا
والثاني النفس ان تعلق بالجسم والعقل ان لم يتعلق به واما على مذهب المتكلمين
فان الجوهر منحصر فيهما لانه ان لم يقبل القسمة بوجه ما فهو الجوهر الفرد
وان قبلها فهو الجسم وانكروا وجود جواهر غير متحيزة لما مر في الامور
العامة وفي تعريف الجوهر الفرد عبارات اشهرها انه المتحيز الذي
لا يقبل القسمة اصلا فالمتحيز خرج الباري تع والعرض وبالباقي الجسم
قال وماهيات البسائط تحصل بلا فصول ولم يوجد سوى فصلين احدهما
في الماهيات

الماديات ولواحقها والثاني في المفارقات قال الحد المرضي اقول المتاخرين
عرفوا الجسم الطبيعي بانه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
والزاوية القائمة هي الكائنة من قيام خط مستقيم على خط مستقيم بحيث لا يميل الى احد
الجانبين هكذا ب فان مال الى احدهما فالزاوية التي من الجهة التي مال
اليها حادة ومن الجهة التي مال عنها منفرجة هكذا ح والمراد انه جوهر
يمكن ان يفرض فيه بعد كيف ما اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زوايا
قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة ايضا واما قيد الابعاد الثلثة
بالمتقاطعة على الزوايا القائمة ليكون ما بعد الجوهر في هذا التعريف خاصة للجسم
فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلثة واكثر مثل ذلك * لكن لا على زوايا
قائمة واما التقاطع على الزوايا القوائم فيختص بالجسم وقد يظن
من ظاهر عبارة المصنف ان القيد المذكور لاخراج السطح عن هذا التعريف
وهو خطأ فان السطح عرض فبالجوهر خرج عن التعريف فحينئذ احتاج الى قيد
آخر ولقائل ان يقول ان اريد بعد الجوهر خاصة لمطلق الجسم لا الجسم
الطبيعي فان التعليمي ايضا يشاركه فيه واما عندنا فكل واحد منهما عين الآخر
لكون الطبيعي داخلا في الجوهر وكون ا التعليمي تحت الكم المتصل
قال واعترض عليه اقول اعترض بعضهم على هذا التعريف وقال انه ليس
حدا للجسم لان كون الجوهر جنسا لما تحته غير معلوم لجواز ان تكون الماهيات
التي يصدق عليها اسم الجوهر مختلفة بالحقيقة ومشتركة في هذا اللازم الخارجي
وعلى تقدير تسليم جنسية الجوهر ان القابل للابعاد الثلثة لا يصلح ان يكون فصلا
للجسم لانه اما عرض او جوهر

فان كان بعض ما لم يعلم تلك يكون جزء للجوهر والالزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان
جوهرا كان الجنس اعني الجوهر داخلا في طبيعته وفي تكون مشاركا للسائر انواع
الجوهر في الجوهرية ومتمايزا عنها بفصل آخر والكلام في ذلك الفصل كالكلام
فيه فيلزم التسلسل وبهذا الدليل علم ان الجوهر ليس جنسا لما تحته وتقريره
ان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك
الفصول يمتنع ان تكون اعراضا لئلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت
جواهر دخل الجنس في طبيعتها فيفتقر الفصول جواهر الى اجزاء الجوهر
اندراج النوع في الجنس بل جاز ان يكون الجوهر عرضا للفصول
وجنسا للانواع وقالت المعتزلة اقول المعتزلة عرفوا الجسم بانه
الطويل العريض العميق وقد عرفت فيما سبق معاني الطول والعرض والعمق
واعترض على هذا التعريف اولا بانه يرد عليه الجسم التعليمي وثانيا بان
الامتدادات الثلث بالفعل لا يصح ان تكون مقومة للجسم لانا لو اخذنا قطعة
من الشمع وجعلنا طولها شبرا وعرضها اصبعين وعمقها اصبعا فاذا
جعلناها على غير ذلك الشكل كالمدور وغيره تزول هذه الامتدادات
مع ان جسمية تلك الشمعة لم تتغير فليست هذه مقومة للجسم فان قلت
من عرف الجسم بهذا التعريف انما اراد به التعريف الرسمي لا الحدي وفي الرسم لا يعتبر
ما ذكرتم قلت الرسم لا يصلح للتعريف الا بالخواص اللازمة ولما كانت هذه
الاوصاف مفارقة لما تقدم لم تكن ان يرسم بها الجسم ولعلك ان تقول المراد
من قولهم الجسم هو الطويل العريض العميق ان الجسم ما يمكن ان يعرض فيه هذه
الامتدادات

لانا وجدت فيه الامتدادات بالفعل وفي لا بد من ذكر لكونه في التعريف
عن هذا الموهوم بهذه العبارة نوع تسامح ونشأ منها وقال بعض اصحابنا
ان الجسم هو المركب من جزئين او اكثر وزيف المصنف هذه التعريفات الثلث
بانها تعريف الشيء بما هو اخفى لان حقيقة الجسم اظهر من ذلك فان كل عاقل يعلم
الجسم ويتصور المجسم مع انه قد لا يخطر بباله الرواق القائم ولا الامتدادات
الثلث بالفعل اي بالقوة ولا الجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا تتصورها
الا الافراد من الناس وهذا هو الامام الى ان الجسم اولى التصور
غير محتاج الى تعريف ولعلك ان تقول لا ان حقيقة الجسم
متصورة بالكنه بل نتصوره بهذه الامور قال اقول لما فرغ
من الجسم شرع في تحقيق اجزائه الخارجية واعلم ان الجسم اما مركب واما بسيط
والمراد بالبسيط هاهنا ما لا يكون مركبا من اجزاء مختلفة الطبائع كالعناصر
والافلاك والطبيعة هي المبدأ الاول لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض والمراد بالمبدأ هو العلة الفاعلية بالاول القريبة وبه خرج
النفس الناطقة فانها مبدأ للتغذية والتنمية لكنها ليست مبدأ قريبا بل بعيدا
وقوله لحركة ما هو فيه احتراز عن المبادي القسرية والصناعية فانها
ليست في الجسم المتحرك وقوله بالذات لا بالعرض احتراز عن الحركة بالعرض كحركة
جالس السفينة والطبيعة بهذا المعنى تعم الافلاك والعناصر اذا تقرر ذلك
فنقول اما الجسم المركب كالانواع ففي انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل متمايزة
كبدن الانسان واما الجسم البسيط فاختلفوا في تركبه من الاجزاء وضبط الاقوال
فيه ان يقال لا شك في انه

قابل للانقسام والانقسامات الممكنة اما ان تكون حاصلة بالفعل او لا وعلى كلا
التقديرين اما ان تكون متناهية او غير متناهية فتحصل من هذا التقسيم اربعة
اقسام الاول ان يكون مؤلفا من اجزاء متناهية بالفعل وكل واحد من تلك
لا يقبل القسمة بوجه ما لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته ولا وهما
للعجز عن تمييز طرف منه عن الآخر ولا فرضا لانه يلزم منه محال وهذا مذهب
المتكلمين وجمهورهم ذهبوا الى انها لا تقبل الانقسام الفعلي وتقبل الانقسام
الوهمي والفرضي والثاني ان الاجزاء حاصلة بالفعل لكنها غير متناهية
وهو مذهب النظام والثالث انها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب جمهور
الحكماء فانهم قالوا ان الاجسام لا تركب منها بالفعل وانها متصلة في انفسها
كما هي عند الحس لكنها قابلة لانقسامات غير متناهية والرابع ان الاجزاء
بالقوة متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني والى الثاني اشار بقوله وقيل
قابلة لانقسامات متناهية قال حجة المتكلمين اقول حجة مذهب المتكلمين
يتوقف على اثبات امرين الاول ان الاجزاء في الجسم حاصلة بالفعل والثاني
انها لا تقبل الانقسام اصلا اما الاول فاحتجوا عليه بوجوه آ ان كل جسم
قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة فليس بمتصل واحد فالجسم ليس بمتصل
واحد فيكون مركبا من الاجزاء اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان القابل
للانقسام لو كان واحدا لكانت الوحدة قائمة به وهي عارضة له لاستحالة
ان يكون نفس الجسم او جزءا منه والا لزم ارتفاع الذات عند ارتفاع
الوحدة بالانقسام وكان ذلك اعداما بالانقسام واذا كانت الوحدة قائمة
بالجسم كانت

قابلة للانقسام لان القائم بالقابل للانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها
قابلة للانقسام وهو محال وفيه نظر لان انقسام الوحدة انما يلزم ان لو كان قيامها
بالجسم على نعت السريان وايضا الانقسام عند الحكماء اعدام له ب ان الجسم
لو كان قابلا للانقسام لكان مركبا من اجزاء بالفعل وحقيقة الملازمة ظ فالتالي
مثله بيان الشرطية ان كل جزء موجود من الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة
للآخر من الاجزاء لان منتصف النصف موصوف بالنصفية ومنقطع الربع موصوف بالربعية
ومقطع الثلث بالثلثية وهلم جرا وشيء من هذه الخواص لا يمكن ان يوجد
الا لتلك الاجزاء المعينة وح يلزم حصول الاجزاء بالفعل ضرورة ان اختلاف
الخواص وانفراد اللوازم يوجب اختلاف تلك الاجزاء وتعددها بالفعل فان
قلت لم لا يجوز ان تكون تلك الخواص امورا موهومة مفروضة وح لا يلزم
وجود الاجزاء الا بالفرض والوهم قلت اختصاص كل منها بحكم يعني عدم
امكانها في آخر يدل على انها ليست بمجرد الفرض ج ان كون الجسم واحدا
ينافي كونه قابلا للانقسام والثاني ثابت بالاتفاق فانتفى الاول اما بيان
المنافاة فلانا اذا قسمنا جسما صار جسمين فلا يخلو اما ان تكون هوية
كل واحد من هذين الجسمين المتفاصلين كانت حاصلة قبل تلك القسمة اولا
فان كانت حاصلة فقد حصل المط وهو تركب الجسم من الاجزاء لا بانا نعلم
يقينا ان هوية كل واحد منهما مغايرة لهوية الآخر فلا يكون ذلك الجسم
قبل الانقسام جسما واحدا بل جسمين وهذا الكلام في حق كل واحد
من ذينك الجسمين وان لم تكن هوية كل واحد منهما حاصلة قبل القسمة
فقط بطل ذلك الجسم

الواحد الذي كان موجودا قبل القسمة وحدث جسمان آخران وهذا محال والا لزم
اذا وقعت بعوضة في البحر المحيط وسقطت برأس ابرتها سطح البحر ان تعالى ابطل
اعدم البحر الذي كان واحدث بحرا آخر وتسقط بعض ولما كان يمنع
مساواه نقض وان الحكم بدعوى ان هذا البحر الآخر يغاير البحر الاول ومجرد
الاستبعاد لا يكفي في الابطال نعم ثبت ان كل جسم ليس هو واحد في نفسه
يتحقق بالدلائل النقلية قال وتلك الاجزاء اي اقول لما فرغ عن ابطال
وجود الاجزاء بالفعل شرع في اثبات ان هذه الاجزاء لا تقبل الانقسام
وتقريره ان كل جزء من الاجزاء لو كان قابلا للانقسام لزم تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية والتالي باطل اما الشرطية فظاهرة لانه يكون
للاجزاء اجزاء الى غير النهاية واما بطلان التالي فلوجوه
احدها ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية لزم … يستلزم
… بيان الملازمة ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فان
للواحد فيه نصف واذا اخذنا اجزاء متناهية كما نعم اجزاء او اكثر وضممنا بعضها
الى بعض يحصل حجم في كل جهة من الطول او العرض والعمق فيحصل
الجسم من مجموع هذه الاجزاء المتناهية لكون المؤلف في طولا عرضا عمقا
والا لم يكن التأليف بعد للمفرد وبطلانه ظ واذا حصل من هذه الاجزاء
جسم متناهي الاجزاء كانت نسبة حجمه الى حجم سائر الاجسام وهو ما
تكون اجزاؤه غير متناهية نسبة متناهي العدد الى غير متناهي العدد لكن حجم
كل منهما متناهيا لكن ازدياد حجم الجسم انما يكون بحسب ازدياد التأليف
الاجزاء وبطلانه

كلما ازدادت الاجزاء ازداد الحجم فيلزم في ان يكون نسبة الاجزاء الى الاجزاء
كنسبة الحجم الى الحجم ولا شك ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة المتناهي الى المتناهي
فقط واما قيد الجسم متناهي القدر في قوله فلو كان الجسم متناهي القدر
… ان الجسم لا بد وان يكون متناهيا بحسب الحجم فيكون …
المقدار وان كانت اجزاؤه غير متناهية والعاقلة في ذكر ما … اجزاء …
… جسم فما دونها خلافا للمتكلمين ولا خلاف …
… لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف ممنوع فيستلزم …
نقض التالي … المتصلة التي يعرفونها قولها جزء بالقسمة اجزاء وبالتالي
قوله … نسبة حجمه الى آخره ودليل على منع نقض التالي وصورة
النقض … اذا حصل جسم متناهي الاجزاء كان نسبة حجمه الى حجم
ما لا يتناهى اجزاؤه نسبة المتناهي الى المتناهي لكن التالي باطل … من
ان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فعلم من هذه المقدمة …
تستلزم نقض التالي وبه علم ولست … من الوجوه
الدالة على امتناع تركب الجسم من اجزاء غير متناهية هو ان الجسم لو كان
مركبا من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة والتالي باطل
بيان الشرطية ان المتحرك لا يمكنه قطع المسافة الا بعد قطع نصفها
ولا يمكن قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها فلو كانت اجزاء المسافة
غير متناهية امتنع قطع تلك المسافة الا في ازمنة غير متناهية لكون
قطعها في ازمنة غير متناهية محال قال واتصالها اقول هذا دليل
آخر على وجود الجوهر

الفرد وهو مبني على مقدمتين احدهما ان النقطة موجودة والمعول عليها المصنف
بالاجماع فلئن اراد به اجماع المتكلمين والحكماء جميعا فهو ممنوع لان اكثر
المتكلمين انكروا وجودها في الخارج وان اراد اجماع الحكماء كانت المقدمة
الزامية والاولى ان يقال انها طرف الخط الموجود في الخارج وطرف الموجود
موجود ث ان النقطة لا تقبل القسمة اصلا لانها طرف الخط فلو انقسمت في
جهاتها لكان الجزء الاخير منها هو الطرف لا هي واذا تمهد ذلك فنقول
لما كانت النقطة موجودة غير منقسمة لزم القول بالجزء الذي لا يتجزى وذلك
لانها اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فهو الجزء الذي لا يتجزى وان كان عرضا
فمحلها لا يخلو من ان يكون منقسما او لا والاول باطل والا لانقسمت النقطة بانقسام
محلها لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وهو ممنوع [illegible] والثاني ان لا ينقسم
المحل اصلا وهو الجوهر الفرد قال وايضا الحاضر اقول هذا دليل
آخر على وجود الجزء الذي لا يتجزى وتقريره ان يقال لو كانت الحركة الحاضرة
غير منقسمة اصلا لزم وجود الجوهر الفرد والمقدم حق فالتالي مثله اما
بيان الحقية فلانها لو انقسمت لكان بعض اجزائها قبل البعض فلا يكون
كلها حاضرا وقد فرض ذلك هذا خلف واما بيان الملازمة فلان الحركة
لا بد لها من مسافة وما وقع فيه الحركة من المسافة يلزم ان يكون غير
منقسم والا لكانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها فتنقسم الحركة التي
فرضناها غير منقسمة وهو خلف ثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة اصلا
وهو المدعى اقول هذا الدليل انما يمشي على تقدير ان تكون الحركة
الحاضرة موجودة

في الخارج وهو ممنوع فان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لانا نقول اذا لزم توجد
في الحركة في الخارج وذلك لانه لو لم توجد الحركة الحاضرة لما كان شيء منها ماض
ولا مستقبل اذ الماضي هو الذي كان له حصول ثم عدم والمستقبل هو
الذي يتوقع حصوله واذا كان كذلك يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لكون
[illegible] الماضي والمستقبل معدومان فلو لم توجد الحركة الحاضرة ايضا
[illegible] ما ذكرنا واعلم ان مراد المصنف هو الوجه الاول ولقائل ان يقول
لا ان الحركة الحاضرة لو كانت منقسمة لكان بعض اجزائها قبل البعض
وانما يلزم ذلك ان لو حصل الانقسام بالفعل ومن الجائز ان يكون قابلا
[illegible] ولا يقع القسمة بالفعل قال احتج الحكماء اقول لما فرغ
من ادلة المتكلمين على ثبوت الجوهر الفرد شرع في ادلة الحكماء على نفيه
وهي ثلاثة الاول الجوهر الفرد متحيز وكل متحيز يتميز يمينه عن يساره ووراءه
عن خلفه وكلما كان كذلك يتعدد جوانبه بتعدد الجهات وايضا اذا وضع [illegible]
على احد وجهي متحيز صار ذلك الوجه مشارا دون الوجه الآخر والمشار مغاير
للمطلق فلزم الانقسام فان قيل ذلك انما يدل على ان احد طرفيه مغاير
للطرف الآخر وعلى ان احد وجهيه مغاير للوجه الآخر وتغاير الجهات والاطراف
لا يوجب انقسام الجوهر والجواب ان تغاير طرفي الجزء ووجهيه يوجب انقسامه
لان الوجهين والطرفين لا يخلو من ان يكونا جوهرين داخلين فيه او عرضين
قائمين به وايا ما كان يلزم انقسام الجزء اما على الاول فظ واما على الثاني
فلانه يلزم ان يكون محل احدهما غير محل الآخر لامتناع قيام عرض [illegible]
بمحل واحد

الانقسام ايضا الوجه الثاني انا اذا فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة اجزاء مثلا
ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا آخر هكذا
وفرضنا ان هذين الجزئين تحركا على التساوي ابتداءً بالحركة معا
وانتهاءً معا عن الطرفين الى المحاذاة فان عند مرور كل منهما بالآخر موضع
المحاذاة لا بد ان يكون موضع التقاء الجزئين وسط الثاني والثالث فيما ذكرناه
من المثال وحين كان كذلك كان قسم الجزء لازما ولما امتنع ان يقع حركة الجوهر
الفرد قال الثالث اقول هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على نفي الجزء
الذي لا يتجزى وتقريره ان يقال انا اذا فرضنا متحركين في مسافة احدهما سريع
والآخر بطيء ولا شك انه اذا قطع السريع جزءا لا يتجزى من تلك المسافة فقطع
البطيء اقل منه اذ لو قطع البطيء اكثر من جزء او اجزاء كان البطيء اسرع او مثلا
للسريع في السرعة والبطء وهو محال فيلزم ان يقطع البطيء اقل من الجزء
فيلزم الانقسام فان قيل لم لا يجوز ان يساوي البطيء السريع في جزء اي يقطعان
معا ويقف البطيء في جزء آخر دون السريع ويتخلل حركته سكنات لا يلزم الانقسام
ولا التساوي بينهما لوقوع تخلل السكنات في البطيء دون السريع فالجواب ان
ذلك يستلزم كون البطيء بتخلل السكنات وهو باطل فبطل والى هذا السؤال
والجواب اشار بقوله والا لزم ان يساويه الخ وقيل في معنى قوله والا لزم
ان يساويه اي لو قطع البطيء جزءا لزم ان يساويه السريع في جزء ويقف
في آخر ليحصل البطء فيكون البطيء بتخلل السكنات وهو فاسد وفيه نظر
لان ذلك يؤدي الى ان يكون السريع بتخلل السكنات لا البطيء من ان تخلل
السكنات في هذا

المنقسم قال الرابع تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الجوهر الفرد لزم
خلاف المفروض وهو الانقسام على تقدير عدم الانقسام لانا اذا فرضنا جسما
مركبا من اجزاء ونركب جسما من اجزاء مثلا وكان طول ذلك الجسم في وسط المسبع مثلثا في
يكون مثلا من الطول لطول بعضه لان مثله من الطول هو نصف الطول ونصف الطول
للنصف فيكون لذلك الجسم نصف ولا يتحقق نصفه الا اذا انقسم الجزء
المتوسط الى نصفين فان قيل لا م ان كل جسم قابل للتنصيف قلنا
قد برهن اقليدس في كتابه ان كل خط يمكن تنصيفه فيمكن تنصيف الجسم
ضرورة حلوله في الجسم واعلم ان قوله وقد برهن اقليدس الخ يعني ان
يستدل به على نفي الجوهر الفرد مع قطع النظر عما قبله قال الخامس
اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان القول بالجزء حقا لامكن ان نفرض
خطا مركبا من ثلثة اجزاء ونفرض فوق طرفه الايمن جزءا هكذا بحيث
يتحرك الخط الى جانب الايمن والجزء الفوقاني الى الجانب الايسر تحركين
في آن اما الشرطية فظ واما استحالة التالي فلانه يستلزم انقسام ما لا
ينقسم لانه اذا تحرك الخط الى الايمن وقطع فلا يخلو الجزء الفوقاني
من ان ينتقل الى ما فوق الثاني او الى ما فوق الثالث والاول محال لان
الجزء الثاني تحرك الى جهة الجزء الاول فذلك يستلزم عدم تحرك الجزء
الفوقاني وهو خلاف المفروض فتعين الثاني وهو ان ينتقل الى ما فوق
الثالث فح يكون الجزء الفوقاني قد قطع جزئين في زمان قطع ما تحته جزءا
واحدا فيلزم انقسام الزمان لان زمان قطع الجزئين اكثر من زمان قطع
جزء واحد وانقسام

الحركة انصا لا يخلو وقد مر منها في احد نصفي ذلك الزمان يكون مقابلا لما ومنها
في النصف الآخر منه واذا انقسمت الحركة لزم انقسام كل واحد من الجزء المتحرك
عنه والمتحرك اليه لان الجزء الفوقاني اسفل في نصف ذلك الزمان نصف
تلك الحركة من نصف الجزء المتحرك عنه وحصل في نصف الجزء المتحرك اليه
واسفل في النصف الثاني من ذلك الزمان بالنصف الآخر من تلك الحركة
من النصف الآخر من الجزء المتحرك عنه واتصل بنصف باقي الجزء المتحرك اليه
الموجب انقسام ما لا ينقسم وهو محال وقد سبق لي في بيان انقسام الجزء
وجه آخر وهو ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته لما كانا منقسمين كان
زمان قطع التحتاني وحركته ايضا كذلك ضرورة تساوي زمانيهما وحركتيهما
واذا انقسم حركته وزمانه لزم انقسام مسافته ايضا وهي الجزء لان وقوع
في احد نصفي الحركة غير ما وقع في النصف الآخر منها والجواب ان
انقسام الجزء بهذا الوجه اوضح منه بالوجه الاول لان لقائل ان يقول
على الاول لا نم ان انقسام الحركة يوجب انقسام الجزء لجواز ان يكون كل
نصف من الحركة واقعا في جزء قال السادس لي اقول تقرير هذا
الوجه هو ان الجزء ان لو كان موجودا لكان مجسما وذلك لانه لا بد ان
يكون مشكلا لانه متناه وكل متناه مشكل وحينئذ لا يخلو اما ان يكون كرة
او غير كرة فلا ان يكون مثلثا او مربعا فان كان الاول فعند انضمام
بعض تلك الاجزاء الى بعض حصلت بينها فرج لا تسع مثل تلك الاجزاء
في العظم والصغر اذ لو كانت تسع مثلها ملاء ناهيا الى ان ينتهي الى
... لا تسع

مثلها وقد يلزم الانقسام ضرورة انا بالضرورة في تلك الفرج غير ما لا يدخل
وان كان الثاني اي غير كرة كان في الجزء زوايا ولا شك ان جانب الزاوية
غير جانب الضلع فيلزم الانقسام قال السابع اقول تقريره ان
يقال لو وجد الجزء لزم استحالة حركة الرحى والتالي ظاهر البطلان بيان
الشرطية ان الرحى اذا دارت فلا بد ان يقطع الطرف العظيم منه
جزءا وح فالطرف الصغير لا يخلو من ان يقطع اقل من جزء فينقسم
الجزء او جزءا تاما فيكون الصغير مثلا للعظيم او يقطع الصغير
في بعض الاوقات جزءا تاما ويسكن في بعض الاوقات والعظيم لا يزال
يتحرك فيلزم تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس وفيه نظر لان
لمانع ان يمنع البطلان بناء على ان البارئ تعالى فاعل مختار وبان صحة
يشهد بان الانسان لو وضع عقبه على الارض ثم ادار نفسه
دونه نامه يتفكك اجزاؤه وبطلان ضروري وايضا لو وجد الجزء لامتنع
رسم الزوايا بالفرجار ذي الشعب لعدم ما يقتضي ما يعلم في استواء
حركة الرحى لان الشعب الخارجة اذا قطعت جزءا لا يتجزى فلا بد ان
يقطع الشعب المتوسط اقل من جزء لما تقدم وح يلزم الانقسام
قال ثم قالوا اقول لما انكرت الحكماء تركب الجسم من الاجزاء التي
لا تتجزى قالوا انه مركب من الهيولى والصورة واستدلوا على ذلك
بانه قد ثبت ان الجسم البسيط متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل
للانقسامات لا الى نهاية لما مر من نفي الجوهر الفرد فنقول قابل هذه
الانقسامات وا...

اما ان يكون نفس الاتصال اعني الامتداد الجسماني او شيئا آخر والاول مح
لان القابل للشي موجود مع المقبول والاتصال يعدم عند الانقسام بعض
الثاني وهو ان يكون هناك شي آخر بعد الانفصال باق والانقسام آخر
وشيع صوري ومادة وذلك الاتصال المقبول صورة والقابل على
كون الانفصال احلا في حقيقة الجسم هو انه لو كان نفس الجسم لما كان
الجسم قابلا للانفصال اذ الشي لا يقبل عدمه وايضا المفهوم من قولنا
الجسم متصل انه شي له الاتصال لا انه نفس الاتصال ولو كان جزءا
عم لما اشعر بعقله الى تعقله فبعض لم يكن الاتصال جزءا من الجسم
قال واعلم ان الخ اقول معناه انك اذا تاملت في ادلة الفريقين ظهر
لك ان ادلة المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد انما دلت على امتناع
انقسام الجزء بالفعل لا على امتناع انقسامه بالوهم والفرض فلم يلزم منها
صحة ما ادعوه من امتناع الانقسام بوجه ما وان ادلة الحكماء على نفي الجوهر
الفرد انما دلت على ثبوت القسمة الوهمية لا الفعلية واذا كان كذلك لم يتم
ما ذكروه في اثبات الهيولى لانه يتوقف على كون الجسم قابلا للانقسام
بالفعل وادلتهم على نفي الجزء لا تدل عليه فاذن جاز ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء متصلة غير قابلة للانقسام الفعلي وح لا يلزم ثبوت
الهيولى لان ما هو واحد بالاتصال غير قابل للانفكاك وما هو
قابل له غير واحد بالاتصال وظهر مما ذكرنا ان قوله ان دليل الفريقين
لم يرد منه ان دليل كل واحد من الفريقين يدل على الامرين معا كما توهم
بعض اذ لا دلالة له عليه

عليهما معا كما لا يخفى على الفطن قال لا يقال الخ اقول ان الحكماء اجابوا
عن الاعتراض المذكور على اثبات الهيولى بان الدليل لما اقتضى قبول
القسمة الوهمية لزم منه قبول القسمة الفعلية الانفكاكية وذلك لان الاجزاء
المفروضة في الجسم متماثلة في الحقيقة فيكون حقيقة كل واحد من الاجزاء
مساوية لحقيقة الآخر وحقيقة المجموع والاشياء المتحدة في الحقيقة متساوية
في اللوازم فاذا صح بين كل اثنين منها ما صح بين اثنين آخرين فيصح اذن
بين الجزئين المتباينين ما صح بين المتصلين ويصح بين المتصلين ما صح بين
المتباينين فيصح بين المتباينين الاتصال الرافع للتعدد وبين المتصلين
الانفصال الرافع للاتحاد والانفكاك واذا كان كل واحد من الاجزاء قابلا
للانقسام كان الجسم متصلا واحدا وكان القول بالهيولى لازما اجاب المصنف
بان ما ذكرتم مبني على كون تلك الاجزاء متساوية في الحقيقة وهو ممنوع
لجواز ان يكون كل واحد منها مخالفا للآخر بالماهية وح لا يلزم ان يصح
على كل اثنين منها ما يصح على آخرين وان سلم اشتراكها في الماهية بناء
على ان الكلام في الجسم البسيط فلم لا يجوز ان يكون بتشخص كل واحد
من الاجزاء مانع من الانقسام الفعلي الانفكاكي وان كانت الاجزاء بحسب
الماهية قابلة للاتصال والانفصال وعلى كل واحد من التقديرين لم
يكن الجسم متصلا واحدا وان سلم اتصال الجسم لكن لا نم ان القابل
للانفصال لو كان غير الاتصال لزم ان يكون ذلك الغير هو الهيولى
لجواز ان يكون الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والوحدة
والتعدد عرضان

فروع قال حاجه الهيولى الى اسباب لاتكون في الجسم ومعو محلها
اقول هذه ابحاث تتفرع على ثبوت الهيولى والصوره الاولان للحكما.
قالوا ان الصوره الجسميه لاتستقل عن الهيولى واستدلوا عليه بوجهين احدهما
ان الصوره الجسميه تستلزم التناهي والتشكل اما التناهي فلما سياتي
من وجوب تناهي الابعاد واما التشكل فلانه من لوازم التناهي لان
التناهي ما احاط به حد واحد كالكره او حدود كالمربع والتشكل
هو الهيئه الحاصله من تلك الاحاطه واذا ثبت ذلك فنقول الموجب للتناهي
والتشكل اما نفس الصوره الجسميه او لازم من لوازمها او الفاعل الخارجي
او الحامل اعني الماده والاقسام سوى الاخير باطله اما الاول والثاني فلان الموجب
لو كان نفس الصوره او لازما من لوازمها لزم ان تكون شكل الجزء
مساويا لشكل الكل في التناهي والتشكل لان الصوره الجسميه
عامه اي مشتركه في الجميع وكذا لوازمها واما الفاعل الخارجي فلاستلزامه
ان تكون في الصوره قوه الانفعال على الاستقلال لكون الصوره ح
قابله للانفصال لذاتها من غير الهيولى اذ التشكل انما يحصل بواسطه انفصال
الجسم عن غيره وقد تقرر بطلان ذلك فتعين ان يكون الموجب لهما هو
الهيولى مع ما يهيئها من الصفات المختلفه كالاتصال والانفصال وغيرهما
واذا كان كذلك استحال انفكاك الصوره عن الهيولى ث ان الصوره
٢ الجسميه قابله للقسمه الوهميه وكلما قبلت القسمه الوهميه قبلت القسمه
الانفكاكيه على ما مر وكلما قبلت القسمه الانفكاكيه فله ماده فلم
في اثبات الهيولى للصوره

للصوره الجسميه ماده وهو المط قال ولا الهيولى الى اقول هذا هو الفرع
الثاني وتقريره ان الهيولى ايضا لا تستقل عن الصوره الجسميه بوجهين
احدهما انها لو تجردت عن الصوره لا يخلو اما ان تكون ذات وضع اي مشار
اليها اشاره حسيه اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانها ح اما ان تكون
منقسمه في جهات الثلث اولا فان انقسمت كانت جسما طبيعيا لانها
كانت جوهرا لعلمنا ان كانت عرضا وكلاهما محال والا لكانت على تقدير
تجردها عن الصوره غير مجرده عنها هف وان لم تنقسم في الجهات فلا
من ان لا تنقسم اصلا او تنقسم في جهه او جهتين والاول يستلزم كون
الهيولى نقطه والثاني كونها خطا والثالث كونها سطحا والكل باطل لان
هذه الثلث حاله في موضوع ولا شيء من الهيولى بحال فيه والا لكان الجسم
حالا في الموضوع وهو مح واما الثاني وهو ان تكون حال تجردها غير
ذات وضع فهو ايضا مح لانها عند اقتران الصوره بها تصير ذات
وضع مخصوص بان تكون في حيز معين والا لما كانت في حيز معين للزم الترجيح
من غير مرجح لان نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع بالسويه
فاختصاصها بوضع معين مع امكان غير ذلك الوضع يؤدي الى ذلك
ولقائل ان يقول لا نم الترجيح بلا مرجح لجواز اتصاف الهيولى حال تجردها
عن الصور بصفات متعاقبه يقتضي بعضها تخصيصها ببعض الاحياز
عند مقارنه الصوره لاتصاف الهيولى حال اتصافها بتلك الاحياز
ان تخصصه بوضع في غير مجرده وان لم تخصص فنسبتها مع الاوضاع
الى جميع الاحياز

على السوية فيلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول جاز ان يحصل لها الاولوية حال مقارنة الصورة
بحيث تعين لاجل امر حاصل حال المقارنة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واعلم ان هذا البرهان
بعد تسليمه لا يدل على استحالة خلو الهيولى مطلقا عن الصورة وانما يدل على ان الهيولى
المجردة حال تستحيل اقتران الصورة بها ويمكن تكميل البرهان بان يقال لما ثبت ان الهيولى
المجردة لا تقترن بالصورة يلزم منه استحالة تجرد الهيولى مطلقا عن الصورة اذ لو تجردت
يلزم امكان الخلف(?) وهو ممتنع وذلك لانها لو تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم امكان تجردها
مع امكان اقتران الصورة بها لكن التجرد مع الاقتران ممتنع لاستلزامه الخلف(?) لما بينا فيلزم
امكان الخلف(?) وامكان الاقتران بانه ثبت امكان التجرد وانما قلنا ان الاقتران
ممكن لانه لو امتنع فذلك الامتناع اما لذات الهيولى او لوازمها او عوارضها
المفارقة والاولان باطلان والا لما قارنت ابدا فتعين الثالث وح يمكن الاقتران
فيستحيل تجرد الهيولى مطلقا ويمكن ايضا تكميل البرهان بوجه آخر بان يقال لما ثبت ان
الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة لا تكون مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة فلا تتجرد عنها وفيه نظر
لان الذي يلزم منه هو استحالة تجرد هيولى الاجسام لا استحالة تجرد الهيولى مطلقا قال
ولا يماثل(?) اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكانت موجودة
بالفعل وذلك فكانت متخصصة لحصول القوة الجسمية فيها والشيء الواحد من جهة واحدة
لا يستحيل(?) ان يكون مبدأ للفعل والقوة معا لان الواحد لا يكون مبدأ لشيئين فلا بد ان يكون فيها
هيولى اخرى يكون مبدأ لها بالقوة والكلام فيها كالكلام في الاولى فيلزم ان يكون هناك
هيولات غير متناهية وهو ممتنع قال فالهيولى اقول هذا هو البحث الثالث وهو
في بيان كيفية تعلق كل منهما

بالاخرى وتقريره انه لما ثبت افتقار كل منهما الى الاخرى استحال ان يكون احتياج كل منهما الى الاخرى
من جهة احتياج الاخرى اليها والا لزم الدور فتعين ان يقال ان الهيولى تحتاج في بقائها
وتحققها الى الصورة سواء كانت تتحقق الصورة بكمالها او بنوع منها كما في العناصر
وشبهه باستحالتها(?) [illegible] والصورة تفتقر الى الهيولى في تشخصها وتشكلها
اما في التشكل فلما تقدم من ان التشكل انما يحصل للصورة بواسطة المادة واما في التشخص
فلان مطلق الصورة لا يمكن ان يتشخص بغير انضمام المادة واعلم ان هذا الكلام انما دل
على كيفية تعلق احدهما بالاخرى ولم يدل على كيفية تشخص كل منهما بالاخرى قال والمختص
انما اقول هذا هو البحث الرابع وهو في اثبات الصورة النوعية وهي التي تتنوع بها
الاجسام انواعا مختلفة بعد اشتراكها في الصورة الجسمية كالعنصر والمعادن واشباهها
اثباتها بان الاجسام مختلفة في الاثار واللوازم اذ بعضها بالطبع يقتضي جهة وشكلا ومكانا
وكيفية كالحرارة والبرودة ووضعا كالتحدد وغيره وبعضها يقتضي جهة اخرى ومكانا اخر
وغيرها وكذلك بعضها يقبل الانفكاك والتشكل بسهولة كالاجسام الرطبة وبعضها يقبلها
بعسر كاليابسة فاختصاص بعض ببعضه دون الباقي يستدعي مخصصا وهو اما نفس
الجسمية او لوازمها او عوارضها المفارقة او امر مفارق او امر داخل في كل الجسم والاقسام
باسرها سوى الاخير باطلة اما الاول فلان ذلك يقتضي عدم اختلاف الاجسام في تلك
الاوصاف لان الجسمية مع لوازمها مشتركة واشتراك العلة يوجب اشتراك المعلول
واما الثالث فلانه ح يعود الكلام في اختصاصها بالجسم واما الرابع فلان نسبته
الى الجميع على السوية فبعض لا اخر وهو الصورة النوعية لا يقال المختص هو الهيولى
لانا نقول القائل لا يعلم(?) ان هيولات العناصر مشتركة والاثار مختلفة

قال ونعلم اقول لما ذكر اراد الحكماء على هذه الدعوى المذكوره شرع في الجواب عنها

وتقريره ان صح ما ذكرتم موقوفه على كون واجب الوجود ليس فاعلا مختارا وهو باطلا

عند ذكرنا اما على تقدير كونه فاعلا مختارا كما هو مذهب الحق فلا يتم شيء منها لجواز ان

يكون موجب الشكلي ومخصص الوضع ومقتضى وجود الهيولى هو الصانع وتكون مخصص

بعض الاجسام بصفه دون غيرها هو الله تعالى قوله ومع ذلك اى ولو سلم ان الفاعل

ليس مختارا فللمعترض ان يعترض على الدليل الاول على افتقار الصوره الى الهيولى

بان يقول لم لا يجوز ان يقبل الصوره الجسميه بنفسها ما تقدم من ان الانفصال يعدم

الاتصال وحده وكذا على الدليل الثانى بان يقول لم لا يجوز ان يقول القسمه الوهميه

مستلزم لقبول القسمه الانفكاكيه وعلى الدليل الثالث على افتقار الهيولى

الى الصوره بان يقول لم لا يجوز ان يكون الماده مجردات وضع وحصولها

مخصص يلزم الترجيح من غير مرجح لجواز ان يكون المقتضى الماده المجرده

صوره وضعا بشرط اقتران الصوره بها وعلى الدليل الثانى بوجوه احدها انه يجوز كون

الواحد وهو الهيولى مبدأ الكثير وهو القوه والفعل والقول بان الواحد لا يصدر

عنه الا الواحد غير مسلم وثانيها ان القابليه ليست اثرا وجوديا حتى تحتاج الى المحل ويلزم

ان الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له وثالثها ان وجود الهيولى بالفعل ليس مقتضى

الهيولى والا لكان واجبا فلم يلزم كون الهيولى مبدأ للفعل والقوه معا

وان يطالبهم بالحاجه الى الاعتراضات على اثبات الصوره النوعيه وهو

على قوله وان يجوز للمعترض ان يطالبهم وتوجيهه ان يقال الصوره النوعيه

بعد تمام القول بها مخالفه فاختصاص بعض الاجسام بصوره نوعيه دون

اخرى يحتاج الى مخصص

ويوجب وهو ان كان صوره اخرى نوعيه نقلنا الكلام اليها ويلزم التسلسل وان كان غيرها

كالصفات الجسميه او لوازمها او المفارق فهو باطل بما تقدم فان اجابوا بان موجب

الاختلاف في العناصر هو الاحوال العنصريه والاستعدادات السابقه التي كانت

لموادها المشتركه بحسب الصوره السابقه وفي الفلكيات اختلاف موادها وهيولاتها

يقول المعترض اذا جوزتم استناد اختلاف الصور في العناصر الى الاحوال العنصريه

السابقه وفي الافلاك الى موادها المختلفه فلم لا يجوز استناد اختلاف الاثار والافعال

والاوضاع وغيرها الى تلك الاحوال السابقه والمواد المختلفه من غير توسط الصوره

وفي الاحاد الى اثبات الصوره النوعيه قوله ثم زعم اى ذكر المعترض ان الشيء

الذي يجعلونه موجبا لاختلاف الصور وهو الموجب في الحقيقه لاختلاف اعراض

الاجسام قال اقول البحث الثالث من هذا الفصل في اقسام

الجسم وهو ينقسم الى بسيط ومركب ولما تقدم البسيط على المركب طبعا قدم وضعا

والمراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لم يتركب من اجسام مختلفه الطبائع كالعناصر والافلاك

وقد يقال ايضا بانه الذي يساوي جزؤه الجسماني كله في الاسم والحد فيخرج الفلك وكذا اللحم

والعظم اذا اعتبر التركيب بحسب الجسم والاجزاء اذا اعتبر في تحديد الجسم وانما قيل

بالجزء الجسماني لئلا ينتقض التعريف بالجسم باعتبار تركيبه من الهيولى والصوره او من

الجواهر الفرده ونحوه والبسائط يكون كريه اى الشكل الطبيعي للبسيط هو الكروي

لان البسيط له طبيعه واحده والطبيعه الواحده في الماده الواحده لا تفعل الا فعلا

واحدا ويلزم منه ان يكون شكله كريا لئلا يكون من الاشكال المختلفه الاثار لاشتمال

على الخطوط والزوايا والسطوح ولا ينتقض هذا الدليل بالقوه المصوره التي

تفعل في ماده الاعضاء

الجمله الى الى لان فعلها الست في المادة الواحده موده وتقسيم البسائط الى فلكيات
وتقسيم البسائط الى فلكيات وعناصر لانهان قلت الجوف فهى العناصر والا فالفلكيات
والفلكيات تنقسم الى افلاك وكواكب وتكلم المصنف على كل منهما وقدم الفلكيات على
العناصر لكونها اعم واشرف **قال اول** الافلاك المشهود ان الافلاك
الكليه تسعه لا على جهة انها تسع لا اكثر منها لانه مما لم يقم عليه برهان لجواز ان يكون فوق تلك
الثوابت من الافلاك مالم نعلم عددها الا الله بل وكذلك ليس دليل الرصد على هذا
التسعه كما حكموا بوجودها ولا سكونها انها تنتهي الى فلك هو اول الافلاك واعظمها
هو العرش المحدد والجسم المحيط بجميع الاجسام والجهات استدل المصنف على
وجوده بوجهين الاول قد دل الدليل على ان ما هو الاجسام الموجوده في الخارج
متناهية واذا كان كذلك يلزم بوجود جسم متناهيه جميع الاجسام واعلم ان هذا
الدليل انما دل على وجود ما على احاطة الوجه الثاني لو كانت الجهة امرا موجودا
غير محدد وغير جسم لزم وجود جسم محيط بجميع الاجسام والمقدم حق فالتالي مثله
اما كونها موجوده غير مجرده فلانها متعلق الاشاره وكل ما كان كذلك فهو موجود
غير مجرد عن الماده لامتناع الاشاره الى المعدوم والى المجرد وايضا انها
مقصد المتحرك بالوصول اليها والحصول فيها ولا شيء من المعدوم والمجرد كذلك
واما قال بالوصول اليه ولم يقتصر على قوله مقصد المتحرك تنبيها على جواب سوال
تركناه هنا وهو ان المتحرك قد يقصد المعدوم في الكيف كالمتحرك الى السواد من البياض
الطريق ان المتحرك الى الجهه يقصد الوصول اليها لا تحصيلها والمتحرك بالكيف يقصد
التحصيل واما كونها غير جسم فلان الجهه ليست بمنقسمه وكل جسم منقسم فالجهه ليست بجسم اما
الكبرى فظ واما

الصغرى فلانها لو كانت منقسمه فالمتحرك اذا وصل الى منتصفها الاخر فاما ان يكون
واقفا او متحركا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون المنتصف هو
الجهه وعدم كون ما بعده من الجهه وهو خلاف المقدر واما الثاني فلان حركته اما
عن الجهه وهو خلف لا يستلزم ان يكون المنتصف هو الجهه واما الى الجهه وهو
ايضا خلف والا لزم ان يكون الجهه ما وراء المنتصف وان لا يكون المنتصف من الجهه
والتقدير بخلافه هو ذه ... حيثما اى لما كانت الجهه موجوده وكانت غير مجرده
ولا جسم لزم كونها جسمانية اى حالة في الجسم فقوله في ... المقدم
اما بيان الملازمة فلان في الجهات ما يتميز عن غيره بالطبع كالفوق والسفل فلا بد
لهما من محل ذى موجب تميز احدهما عن الاخرى وتخصيص احدهما بالفوق
والاخرى بالسفل فان آحاد الى المحدد لا حل عاد بعض الجهات عن البعض
لا لانهما كيف كانت والا لكان البرهان على ساحة الا بعاد كافيا وذلك
المحدد للجهه اما مجرد او جسم والاول باطل لان نسبته الى الجميع على السوية
فلا يخصص بعضها بالفوقية دون البعض والجسم اما ان يكون واحدا
او متعددا والثاني لان المتعدد اما محيط بعضه ببعض او لا فان لم يحط
فكل واحد يحدد جهة واحده وهي جهة القرب منه دون البعد عنه لان
البعد عنه غير محدد لا حدا معينا لا يتجاوز عنه ما لم يكن محيطا وان احاط
بعضه ببعض فالمحاط لا يكون حشوا اى لا اثر له في التحديد لان المحيط
وحده كاف في تحديد الجهه لانه اذا كان متعددا كان له محيط ومركز فيحدد جهة القرب
اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بمركزه واذا لم يكن المحدد
جسما واحدا هو المطلوب ... تكونه

ادرهم ... ١٢

بسيطا لانه لو كان مركبا لصح عليه الانحلال والتاليف اما الشرطية فلان كل مركب
لا بد ان يوجد فيه بسيط وكلما لاقاه البسيط باحد طرفيه صح ان يلاقيه بالطرف
الآخر لاستواء طرفيه في تمام الماهية وذلك لا يمكن الا بالانحلال على المركب واما
بطلان التالي فلان صحة الانحلال عليه تستلزم صحة الحركة المستقيمة لاستحالة
الانحلال بدون الحركة المستقيمة والحركة المستقيمة على المحدد محال لان الحركة المستقيمة
الى جهة وفي جهة تكون تلك الجهة محددة قبله لا بحدده به فلا يكون المحدد محددا هف واذا
ثبت كونه بسيطا لزم كونه كريا لما عرفت من ان البسيط يجب كونه كري الشكل وح يلزم ان يكون
محيطا بجميع الاجسام والا لم يتحدد جهة الخارج عنه فان قيل فائدة اثبات كون
الجهة غير مجرده ولا جسم في تتميم هذا البرهان قلنا الفائدة هي انها لو كانت
مجردة او جسما لم يصح كون محددها جسما لان الجسم لا يكون علة للجسم ولا المجرد
كما يجيء قال الثالث اقول تقرير هذا الدليل ان يقال لو كانت الافلاك التماسية
مع ما فيها من الكواكب متحركة بحركتين مختلفتين في الجهة وفي السرعة والبطوء لزم
وجود فلك آخر محيط بجميعها لكن المقدم حق وكذا التالي بيان الملازمة اما صدق المقدم فلان
الرصد دل عليه وذلك لان اصحاب الارصاد لما رصدوا انها وجدوها متحركة
حركة سريعة من المشرق الى المغرب بحيث يتم دوره كل منها الى يوم بليلته ثم وجدوها
متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق مع تفاوت الحركتين في السرعة والبطوء
والمناطق والاقطاب فعلم بذلك اختلاف الحركة اما بيان الملازمة فلان هاتين
الحركتين ليستا بالذات بل احديهما بالذات والاخرى بالعرض وذلك لا يتاتى
الا اذا وجد فلك تاسع محيط بجميع الافلاك ويحرك الافلاك بحركته
وهو المط

واعلم ان هذا الدليل انما دل على وجود فلك تاسع تحت الافلاك التماسية لا على
احاطة ذلك الفلك بجميع الاجسام لجواز ان يكون فوقه فلك آخر يتحرك بحركته
قال والتماسية اقول لما فرغ من اثبات الفلك الاعظم الذي هو المحدد شرع
في اثبات الافلاك التماسية التي هي محوية للفلك الاعظم والذي يدل عليها اختلاف
حركات الكواكب فانهم وجدوا حركات الثوابت مخالفة لحركات السيارات السبعة
لان الثوابت تتم الدورة في اربعة وعشرين الف سنة بخلاف السيارات ووجدوا
حركات السيارات مختلفة واذا كان كذلك فلا بد اما ان يكون لجميعها فلك واحد
لكل منها فيه او للثوابت فلك ولكل من السيارات فلك يحرك الفلك بنفسه والكواكب
بحركة الفلك والاول باطل والا لزم الخرق على الفلك وهو باطل لاستلزامه
الحركة المستقيمة للفلك وهي ممتنعة عند الفلاسفة كما تقدم فتعين الثاني وهو المط
ولقائل ان يقول لا نم امتناع الخرق مطلقا لكن لا نم ان حركة الكواكب في الفلك تستلزم
الخرق لجواز ان يكون لكل فلك كوكب نطاق اي جسم شبيه بحلقة منفصل عن الفلك
يحرك هذا النطاق بنفسه والكواكب بحركته او يتحرك النطاق بنفسه والكواكب عليه بان
يكون الكواكب عند حركته معتمدا عليه يتحرك النطاق والكواكب معا ويكون الفلك
على كلا التقديرين ساكنا فلم يلزم الخرق اصلا قال وبرهان اقول سبق
على وجود الافلاك برهان الاول مشتمل على مسائل الاولى ان الافلاك
باسرها شفافة لا لون لشيء منها واحتجوا عليه بانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار
عن رؤية ما وراءها صورة لكن لا ملون يحجب والتالي باطل والا لا ندرك
ثوابت الكواكب فان قيل ما هذه الزرقة المحسوسة قلنا انها ليست
لونا للفلك بل سببها الخ

الجو اجزاء غبارية مضيئة محسوسة
ان السحاب اذا لم يكن رقيقا ملونا يرى مظلما وفي
فاختلط بالمضيء المظلم فتحس من المختلط بهذه الزرقة ولقائل ان يقول
ان الملون قد لا يحجب الرؤية كالماء والزجاج والبلور وان حجبت عن كمال الرؤية
ولو سلم ذلك فالدليل لا يقتضي سواد فلك الثوابت والفلك الاعظم لا بالاكثر
من نجاح ما حين يستدل بالرؤية على ذلك المسئلة السابعة ان الافلاك
ليست حارة ولا باردة اما انها ليست حارة فلانها لو كانت حارة لاستولى الحر على عالم العناصر
بسبب مجاورة الافلاك ولادى ذلك الحر الى احراق العناصر والثاني باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية انها لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة لان الطبيعة اذا اقتضت شيئا في مادة بسيطة
وكانت خالية عن العوائق وجب حصول الاثر على الكمال مما يمكن واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا
من الاشتعال لكن هذه العناصر في وسط الافلاك كالقطرة في البحر المحيط
واما انها ليست باردة فلانها لو كانت باردة لزم استيلاء البرد والجمود على عالم
العناصر ويلزم عدم تكون الحيوانات المسئلة الثامنة ان الافلاك ليست بثقيلة
ولا خفيفة والا لكان في طباعها ميل مستقيم اعني الميل الصاعد او الهابط وانه
ممتنع على الافلاك واما الملازمة فلان الفلك فيه ميل مستدير لما مر وكل ما فيه ميل مستدير
استحال ان يكون فيه ميل مستقيم اذ الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء
وصرفا عنه وليست رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة لان
الرطوبة تفسر بامرين الكيفية التي يسهل بها قبول الاشكال وتركها الثاني ما يقتضي
قبول الالتصاق والانفصال واليبوسة بما يعسر قبول الاشكال وعسر تركها او يقتضي
قبول الالتصاق وعسر تركه وكل واحد من هذه الامور لا يتم الا بقبول الحركة المستقيمة

المسئلة الرابع

المسئلة الرابعة ان الافلاك لا تقبل الحركة الكمية وهي النمو والذبول والتخلخل
واستدلوا على امتناع النمو بان محدب الفلك الاعظم لو ازداد حجمه لازداد من جميع جهات الامتداد
في اقطار الاجسام وح يلزم ان يكون فوق الفلك الاعظم خلاء يكون حيزا لما ازداد منه بالنمو واذا امتنع
النمو على محدبه امتنع على مقعره ايضا لاشتراكهما في الحقيقة لكونه بسيطا واذا امتنع النمو
على مقعر الفلك الاعظم امتنع ايضا على محدب الفلك الثامن اذ لو ازداد حجما
لاحتاج الى مكان فان كان خاليا لزم وجود الخلاء في مقعر الفلك الاعظم وهو محال
الثاني والا لزم تداخل الابعاد واذا امتنع ذلك على محدب الفلك الثامن امتنع
على مقعره لاشتراكهما في تمام الحقيقة وعلى هذا النسق تبين امتناع النمو
على محدب كل فلك وعلى مقعره ويظهر من هذا الدليل امتناع التخلخل والتكاثف والذبول
اما التخلخل فواضح واما التكاثف والذبول فلانه لو انتقص محدب المحدد
لزم الخلاء ومقعره مثل محدبه ويلزم من ذلك امتناعه في الفلك الثامن والا لزم
الخلاء وهكذا في جميع الافلاك التسعة قال وفيه احتمال اقول يوجه هذا
السؤال انا لا نسلم امتناع نمو محدب الفلك الاعظم لجواز ان لا يكون لا الى نهاية لعدم
شرط وهو الحد ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر والمحدب في هذا الامتناع
لان هذا المعنى حاصل بالنسبة الى مقعره فلا يحتمل ان يقال عند تداخل مقعر
الفلك الاعظم او محدب الفلك الثامن تكاثف فيحصل لما دون النمو مكان
وايضا ما ذكروه من الدليل يمنع جواز النمو على كل الاجسام قال اقول الثاني
هذا هو النوع الثاني وتقريره ان الافلاك يمتنع ان تكون متحركة بحسب احدها
اما لكونها بسيطة كانت الاجزاء المفروضة فيها متماثلة في الحقيقة فيصح لكل
واحد منها ما يصح للاخر

بعض الامور المماثلة في الجسم خلاف

امر الوضع والمكان ما يصح لجزء آخر لاستحالة ان يقتضي
ما يقتضيه الآخر ولا يتاتى تبدل هذا الوضع والانفكاك كل من تلك الاجزاء الى حيز
الجزء الآخر الا بالحركة المستديرة فعلم من ذلك صحة كون الافلاك يصح عليها الحركة
المستديرة بمعنى ان الافلاك فيه ميل مستدير فنقول وكل ما فيه ميل مستدير كان متحركا
بالاستدارة وهو المطلوب واما قال من الوضع ليعم المحدد وغيره من الافلاك ش لو كان
الفلك ساكنا لزم الترجيح بلا مرجح لان الفلك لما كان بسيطا لم يكن وجود بعض اجزائه
على وضع معين في حيز معين من اجزاء حيز الكل اولى من وجوده في سائر اجزاء
الحيز فلو تعين بعض اجزائه على وضع او حيز معين لادى الى الترجيح بلا مرجح
وهو محال واعترض على الدليلين بعض احبائي وهو ان الدليلين المذكورين
يجريان في جميع البسائط ومن جملتها العناصر فوجب ان تتحرك العناصر على
الاستدارة وبطلانه ظاهر **قال** واما الكواكب **اقول** لما فرغ من الاحكام المتعلقة
بالافلاك شرع فيما يتعلق بالكواكب وعرف الكواكب بانه جسم بسيط مركوز في جرم الفلك
مضيء بالذات الا القمر فان نوره مستفاد من الشمس اما انها غير القمر مضيئة بالذات
فلانها لو كانت انوارها من الشمس لاختلفت بحسب القرب والبعد من الشمس واما ان نور
القمر منها فلانه لو لم يكن مستفادا من الشمس لما اختلفت معالم نوره بحسب
قربه وبعده من الشمس والوجود بخلافه لانه لا يرى نوره عند اجتماعه بالشمس
ثم اذا بعد عنها بمقدار اثني عشر درجة تقريبا يرى هلالا وكلما ازداد بعده
من الشمس ازداد نوره الى ان يصير بدرا وذلك عند الاستقبال ثم بعد
ذلك ينقص نوره الى ان لا يرى نوره وذلك عند الاجتماع فوقه لا اتصال
فلعله كان في اشارة الى

اشكال

اشكال اورده ابن الهيثم واني جوابه وتقريره الاشكال انا لا نم صدق الملازمة المذكورة
لجواز ان يكون القمر كرة احد نصفيها مضيء لذاته والنصف الآخر مظلم ثم انه يتحرك على مركز
حوله وضعية مساوية لحركة فلك القمر على مركز العالم وعند الاجتماع يكون
وجه المضيء الى جانب الشمس والمظلم الينا وعند الاستقبال بالعكس
وذلك توجيه الجواب انه لو كان نوره ذاتيا لما احتاج الى الشمس وحينئذ ان لا ينخسف
في شيء من الاستقبالات وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم **قال** واما العناصر
اقول لما فرغ من الفلكيات شرع في العناصر واعلم ان البسائط العنصرية منحصرة
في اربعة النار والهواء والماء والارض لان العنصر اما ان يكون ثقيلا او خفيفا
وكل واحد منهما مطلق او مضاف فاذن الاربع واحد والخفيف المطلق هو
الذي من طبعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا فوق على
الاجرام العنصرية والثقيل المطلق يقابله في ذلك وهو الذي يقتضي النزول الى
الغاية الى المركز والخفيف المضاف هو الذي ان كان في حيز الخفيف المطلق تحرك
الى المركز وان كان في حيز الثقيل المطلق او المضاف تحرك الى المحيط والثقيل
المضاف هو الذي لو كان في حيز الثقيل المطلق يتحرك الى المحيط وان كان في حيز الخفيف
المطلق او المضاف تحرك الى المركز فالخفيف المطلق هو النار وطبعها حارة يابسة
اما الحرارة فلانها محسوسة في النار التي عندنا ويلزم من ذلك كون البسيط ايضا
حارا لان الجزء المسخن اذا وجد في الجسم البسيط خاليا عن العائق كان اثرها
في الغاية واما اليبوسة فلان النار تقتضي افناء الرطوبات فيقتضي اليبوسة
والخفيف المضاف هو الهواء اي بالاضافة الى الارض والماء وهو حار رطب
اما انه حار فلان

فلان الماء اذا بالغ بسخن صار هواء ولانه طلب الصعود في الوسط واما الثاني ط
فلسهولة قبوله الاشكال وسهولة تركه لها ولا يلزم من هذا كون الهواء البسيط
رطبا لا يزول قبوله الاشكال وتركها ممنوع فان قيل لو كان الهواء حارا لكان
ما على الجداره لحل العوق المسخنة عن العائق والعالي رطب فالجواب ان الحرارة
الضعيفة مخالفة بالنوع للسديدة فيجوز ان يقتضي الطبيعة الهوائية احد النوعين
دون الآخر وسكان الهواء متعدد كونه النار والمعلول هو الارض وبرودتها
محسوسة وكذا يبوستها لعسر قبولها الاشكال وعسر تركها اياها وقوله
اي محل الثقل المطلق هو وسط الفلك لانه عظم بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ويقع بالمركز بسطها اي ثقالها على جوانبها والدليل على توسطها انا نجد الكواكب
في جميع البقاع على قدر واحد ولولا التوسط لما كان كذلك والثقيل المضاف
هو الماء وبرودته محسوسة وكذا رطوبته لما ذكرنا في الهواء وكان من حق
الماء ان يكون محيطا بجميع الارض لان طبعه يقتضي ان يكون فوق الارض لكن لم يستو
منكشفا بما حصل في بعض جوانب الارض من الحفر والوهاد على ما ذكره
المصنف وهو ط قال ثم انها اقول بتدا اسات الكون والفساد في
العناصر ويلزم منه اشتراك هيولاتها فقال انها باسرها قابلة للكون
والفساد والكون لبس صورة والفساد خلع اخرى فاذا حصل الجسم كون
وفساد صار نوعا آخر غير ما كان ولما كانت العناصر اربعة لزم ان يكون
انواع الكون والفساد اثني عشر لانقلاب كل واحد منها الى الثلاثة الباقية
والمصنف ذكر في جسم انواع منها ويلزم منه صحة في جميع الاقسام
الاول انقلاب الماء ارضا

وذلك لانا نشاهد بلادا حجرية قريبة منها فانعقد هناك احجار محسوسة وان
اصحاب الاكسير يعقدون المياه حجارة صلبة في انقلاب الارض ماء وذلك لان
اهل الحيل يحلون الاجسام الصلبة الحجرية كالزرنيخ وغيره مياها سيالة في
انقلاب الهواء ماء لانا نشاهد ان الاناء اذا برد بالجمد اي وضع فيه الجمد
برد جدا فانه يظهر على اطرافه قطرات الماء بحيث اذا قطفناها وجدناها
ظهرت ثانيا وعلى هذا كم شئت وذلك دليل على انقلاب الهواء المتصل بذلك الاناء
ماء فان قيل لم لا يجوز ان يكون حصول القطرات على سبيل الترشح قلت
لانه لو كان كذلك لاختص الترشح بالموضع الملاقي للماء وكان الترشح عند كون
الماء حارا اكثر اذ الحار الطف واقبل للنفوذ في مسام الاناء وليس كذلك في
انقلاب الماء والنار هواء اما الاول فكالماء الذي يسخن ويغلي فانه يتحلل
عند التسخين بحيث يصير كله هواء واما الثاني فلانا نشاهد صيرورة الشعلة
هواء في انقلاب الهواء نارا وذلك لان كير الحدادين اذا نفخ فيه
مع قوة نفخه سد المنفذ الذي يدخل فيها الهواء فانه عن قرب يستحيل الهواء
الذي فيه نارا قال وأما المركبات اقول لما فرغ عن البسائط اي شرع شرع في
المركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان وشرع بتمهيد قولها هي هذه
الاسطقسات الاربعة واعلم ان لكل واحد من هذه المركبات حسب الانواع
يشتمل على اصناف يشتمل على اشخاص لا يحصرها بحيث لا يشابه افراد
من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق
فانه متساوي النسبة

الى جميع مقادير ممكنة بنسب اجزائها المختلفة بحسب اختلاف مقادير الاسطقسات
في القلة والكثرة ينساق بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له فيحصل اختلاف المركبات
اختلاف الامزجة لتعين المناسبة اذا تقرر ذلك فلنرجع الى تفسير قوله
اما المركبات فلما تخلو من امتزاج هذه الاربع اشارة الى وجود هذه العناصر
الاربعة في كل مركب والذي يدل عليه انا اذا وضعنا المركب في القرع فانه يحصل
منه بالتحليل هواء وماء وارض ولا شك انه من حرارة طابخة وحاملها النار وقوله
بامزجة مختلفة اشارة الى ما ذكرنا من ان سبب اختلاف المركبات هو الامزجة
المختلفة وقوله بنوع المزاج وقوله معه تخلق اشارة الى ان الامزجة المختلفة
مستعدة لقبول الصور المختلفة من مبدأ هو الفاعل فيعطي على كل مزاج
ما يليق به بحسب استعداده والخلقة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون
والشكل والمراد هنا مبادي تلك الهيئات وهي الصورة النوعية والقسمة
قوته وهي المعادن والنبات والحيوان اشارة الى انواع المركبات
تدور ان تعود الى المركبات والى الخلق وانما انحصرت في الثلاثة لان المركب
لا يخلو اما ان يحصل له حس وحركة ارادية او لا يحصل له ذلك والاول هو
الحيوان والثاني ان يحصل له تغذ ونمو وتوليد هو النبات والا فهو
المعادن واعلم ان هذه الامور الاربعة باعتبار ترتب المركبات عنها
تسمى الاسطقسات وباعتبار انحلال المركب اليها تسمى عناصر وباعتبار
كونها اجزاء العالم تسمى اركانا قال والمزاج اقول العناصر الاربعة
اذا امتزجت لا تلك انكسر صرافة كل واحد منها بالاخر وهو المسمى بالتفاعل
وح تحصل الكيفية متوسطة

متوسطة بين الكيفيات المتضادة حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض وهي
التوسط اما ان لا تكون حارة ولا باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية
بل تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة وقوله بان تصغر اجزاء البسائط فيختلط بعضها ببعض في الامتزاج اشارة
السارى الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم الكبير وذلك لان التفاعل انما يحصل بالا
والتماس انما هو بالسطوح فكلما كانت السطوح اكثر كان التماس اكثر
وكثرة السطوح انما تحصل بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل الا بتصغيرها
فكان صرف المراد بتصغير الاجزاء وقوله حيث تكسر سورة كل واحد منها
سورة كيفية الاخر اشارة الى ان كل واحد من العناصر انما يفعل في الاخر
بصورته النوعية وينفعل عنه في كيفيته لانه لا يمكن ان ينفعل كل واحد
منها في الاخر من حيث ينفعل عن ذلك لان الفعل ان كان مقترنا على الانفعال
صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا صار المغلوب غالبا على
غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا عن شيء واحد
والكل محال فاذن تكسر كل واحد منها سورة الاخرى قال الرابع
اقول المبحث الرابع من الفصل الاول من باب الجواهر في حدوث الاجسام
واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلية اما ان يكون محدث الذات والصفات معا
او قديم الذات والصفات معا او قديم الذات محدث الصفات او عكسه لكن
القسم الرابع مما لا يقول به عاقل واما القسم الاول وهو ان يكون محدث
الذات والصفات فهو قول جمهور المتكلمين والمسلمين واليهود والنصارى واما القسم
الثاني وهو ان يكون

قدم الذات والصفات وهو قول ارسطاطاليس ومن اهل الاسلام قول ا...
...ع وابي نصر وزعم هولاء ان السموات قديمة بذواتها وصفاتها كالشكل
والمقدار ونحو ذلك سوى الاوضاع والحركات الجزئية فان كل حركة معينة
مسبوقة باخرى وكل وضع معين مسبوق باخر الى ما لا نهاية له فيكون الاوضاع و
الحركات قديمة بنوعها حادثة بشخصها وقد تقدم مثله في الوضع واما العناصر
فزعموا ان هيولاها قديمة بشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها
بشخصها وصورها النوعية وهي التي بها يمتاز بعض الاجسام عن
بعض قديمة بجنسها لا بنوعها اما الاول فلان الهيولى لو كانت حادثة
لحدوثها زمانا لكان لها هيولى اخرى لما تقدم من ان كل حادث زماني فهو
مسبوق بمادة واما الثاني فلان سائر الصور النوعية لا تلزم العناصر
لجواز الكون والفساد على كل واحد من العناصر والاجسام المعينة منها
تكون حادثة الا ان نوع الجسم يكون قديما عندهم لم يخل زمان الا وفيه النار والهواء
والماء والارض كان موجودا فيه والعرق من هذه العناصر ليس النار بل النار
حادثة والنار قديمة وكذلك سائر العناصر واما الثالث وهو ان الصور النوعية قديمة
بجنسها فلان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانها تختلف وتتبدل لم يكن قديمة
بنوعها جزما بل بجنسها وهو جنس الصور النوعية مطلقا واما القول الثالث
وهو قول الاجسام قديمة بالذات حادثة بالصفات فهو قول الفلاسفة الذين كانوا
قبل ارسطو بالزمان والعالم اسا ... وقال من قبل الكل قديمة بذواتها حادثة
بصورها اي صورها النوعية لان حدوث الصور النوعية يوجب حدوث الصفات
ثم اختلف هولاء في تلك الذوات

في اصل جميع الاجسام فرقة زعموا انها جسم وفرقة زعموا انها ليست جسما ولا جسمانيا والفرقة
الاولى اختلفوا في ذلك الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر البارئ اليها وصارت ماء
على ما ذكر في المتن وهو ظاهر على الشرح وقد جاء في السفر الاول من التورية ما يدل عليه
وقيل كان ذلك الاصل الماء فحصل الماء من تلطفه والهواء من تلطف الماء والنار
من تلطف الهواء وقيل كان هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال
فحصل النار من تلطفه والماء والارض من تكثفه وقيل كان نارا لفضل لطافتها وقوة
المركبات في اصل الجوهرية وقيل كان اجزاء صغيرة من كل نوع مثلا كانت منه اجزاء على
طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز وكانت هذه الاجزاء متفرقة متحركة فلما اجتمعت منه اجزاء
كثيرة مما له في الجسم الثابت وتركيب فصار جسما والفرقة الثانية فريقان
احدهما الحرنانيون وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة البارئ تعالى والنفس
والهيولى والدهر والخلاء وقالوا ان اصل العالم هو النفس والهيولى لان النفس مالت
الى الهيولى وعشقتها وتعلقت بها فعجز تعلقها بها فعمد البارئ تعالى الى الهيولى وركبها
باضرب من التراكيب مثل السموات والعناصر والحيوانات على الوجه الاكمل ليحصل
للنفس بسبب تصورها وتعلقها فضائل لم تكن موجودة لها قبل وكان تعلقها
سبب حدوث هذا العالم على هذا الوجه والفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس فانهم
ذهبوا الى ان الاصل هو الوحدات لان قيام المركبات بالبسائط ومبدأ الوجود
كل واحد منها نفسه واحد ثم تلك الاعداد ان كان لها ماهية وراء الوحدة كانت
مركبة لانه يكون هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا في سبب المركبات بل في
مبادئها وان كانت مجردة وحدات كانت مستقلة بنفسها والا لكانت مفتقرة
الى ما هو اقدم منها وكلامنا

في المادي المطلق فهي فاذن الوحدات أمور قائمة بنفسها فلما عرضت للوحدة وضع
صارت نقطة فصارت الوحدات نقاطا وحصل من اجتماع النقطتين الخط ومن
الخطين السطح ومن السطحين الجسم فظهر أن مبادي الأجسام هي الوحدات قال
لنا وجوه أقول لما فرغ من تعديد المذاهب شرع في ابطال القسم الأول وهو
القول بحدوث الذات ويلزم منه حدوث الصفات وتقرير هذا الوجه أن الأجسام
لو كانت باقية في الأزل لكانت ساكنة والتالي باطل أما الشرطية فلأنها لو لم تكن
ساكنة لكانت متحركة ضرورة كون الجسم لا يخلو عنهما لأنه ان استقر في حيز أكثر من
زمان واحد فساكن والا فمتحرك لكن الحركة تنافي الأزلية اذ الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير والأزلي ينافي المسبوقية فالجسم ان تحرك في الأزل امتنع
لذاته وانما قلنا ان الحركة تقتضي المسبوقية لأن الحركة عبارة عن الحصول في
الحيز بعد أن كان في حيز آخر ان كانت مكانية وعن الانتقال عن حالة الى أخرى
ان لم تكن مكانية وأيا ما كان فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير وأما بطلان
التالي فلأن السكون لو كان أزليا لامتنع زواله لأن ذلك السكون اما
أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا فان كان واجبا لذاته امتنع انفكاكه عن الجسم
ضرورة وان كان ممكنا فالمؤثر فيه اما أن يكون فاعلا مختارا أو موجبا بالذات
والأول محال لأن فعل الفاعل المختار لا يكون قديما اذ المختار انما يفعل بالقصد
والاختيار والقصد الى ايجاد الموجود يكون تحصيلا للحاصل فتعين أن
يكون المؤثر موجبا بالذات وذلك المؤثر اما أن يكون واجبا بالذات أو منتهيا
الى الواجب تعالى دفعا للدور والتسلسل وان كان واجبا فان لم يتوقف تأثيره في وجود
ذلك القديم على شرط

أصلا لزم من وجود تلك العلة وجود ذلك المعلول فيمتنع زواله
وان توقف على شرط فلا بد أن يكون ذلك الشرط موجبا بالذات والا
لزم تحصيل الحاصل وح يلزم من دوام العلة دوام المعلول فثبت ما
ذكرنا ان الأجسام لو كانت ساكنة في الأزل لم تتحرك أبدا واللازم باطل
لما يشاهد من جواز الحركة على العناصر والفلكيات ولا جسم غيرهما
عنه قال قيل الخ أقول لما فرغ من تقرير الدليل الأول شرع في
سؤال أورد عليه والأول حسما قرئ من المعارضة وتوجيهه أن يقال
العالم لو كان ممتنع الوجود في الأزل فهذا الامتناع اما أن يكون من
ماهيته أو لا يكون فان كان الأول وجب أن يبقى العالم ممتنعا لذاته
فيمتنع وجوده في لا يزال والا لزم أن يكون الشيء ممتنعا لذاته ثم يصير
ممكنا وهو محال وان كان الثاني لزم امكان وجوده في الأزل وهو ينافي
ما ذكرتم وأما الجواب فيمكن تقريره بوجهين أحدهما أن يقال ان امتناع
وجوده أزلا لذاته ولا يلزم من كون الوجود الأزلي ممتنعا لذاته كون
الوجود مطلقا ممتنعا لذاته كالحادث اليومي فانه امتنع وجوده في
الأزل مع امكانه في اليوم الثاني أن يقال ان امتناعه أزلا ليس لذاته
بل لأن الأزلية تنافي كلية الحادث اليومي ويحتمل اذ ادعينا الا ذلك
وقد فسر بعض هذا الجواب على الشيخ الكاتبي حيث عين ولا ابتداء
قال قيل الخ أقول هذا منع لانحصار الجسم في المتحرك والساكن وتقريره
المحدث فانه لما لم يكن في مكان لم يكن متحركا ولا ساكنا لأن الحركة عبارة
عن انتقال من حيز

بالاشتغال من مكان الى آخر والسكون بالاستقرار في المكان الواحد آناً واحداً فصاعداً صح

بكان الى آخر والسكون الاستقرار في المكان الواحد فحينئذ لا امكان ولا حركة
لا سكون وجوابه ان الحصر ظ لما تقدم ولا نم ان المجرد لا امكان له وان
سلم ذلك فالمجرد لا يضاف لا يخرج عن الحركة والسكون لانا لا نسلم ان للمجرد
وضعاً بالنسبة الى محويه ومماسته بالنسبة الى ... فلا يخلو اما ان يستمر الوضع المعين
والمماسة المعينة الى زمان آخر ومماسة اخرى اولا والاول الحركة والثاني
السكون والحاصل انا ذكرنا من منع الحصر انما يتوجه ان لو فسرنا الحركة
بما هو اعم من ذلك كما مر ولا يتوجه المنع فوله فسل الازل شاء متحركاً معنى
الى توجيهه ان يقال سلمنا الحصر ولكن لم لا يجوز ان يكون متحركاً قولكم الازل
ينافي الحركة ان عنيتم بالحركة في هذا القول الحركة المعينة فمسلم ولكن لا نسلم حينئذ
ان لا يكون العالم متحركاً ازلاً على معنى ان يكون قبل كل حركة معينة حركة اخرى
الى غير النهاية وان عنيتم بالحركة مطلق الحركة فهو ممنوع لانها ازلية غير ما
غير مسبوقة بالغير وتقرير الجواب ان يقال ان الازل ينافي الحركة مطلقاً
في سواء كان بمعنى اولا لما سبق من ان ماهية الحركة يقتضي المسبوقية
على ما هي له المسبوقية بالغير اما بنفسها او من لوازمها والعلم به ضروري
فلا يمتنع سوى ما ادلة قال المؤلف اقول يوجه هذا السؤال ان يقال لا نم
ان السكون لو كان معللاً بالموجب لزم دوامه بدوام الموجب لم لا يجوز
ان يكون تأثيره في السكون موقوفاً على شرط ازلي كعدم حادث ما اذا
زال هذا الشرط العدمي بوجود ذلك الحادث زال السكون ولا نسلم
في ان العدم الازلي جائز الزوال وتقرير الجواب ان السكون الازلي
يمتنع ان يكون مشروطاً

لعدم حادث والا لكان وجود الحادث متحققاً مساوقاً لا بد ان يكون من ارتفاع
الشرط مانع المشروط وحينئذ يكون وجوده موقوفاً على عدم السكون فلو
كان عدم السكون ايضاً موقوفاً على وجوده لزم الدور وفيه نظر لاستقا
مساستغا احد الفرض بالآخر قال الامام لو كان التأثير مشروطاً بعدم
لكان استمرار موجباً لاستمرار التأثير فيكون العدم علة للامر الوجودي
وانه محال وفيه ايضاً نظر لان العدم على هذا التقدير يكون جزء علة وهي
ممنوع قوله فسل العدم على الكل معنى الى اشارة الى نقض ما ذكره
المستدل على امتناع زوال السكون الازلي وتوجيهه لو صح ما ذكرتم
من الدليل لزم امتناع التغير على كل ازلي بعين ما ذكرتم والتالي باطل
لان الله لو كان في الازل كان قادراً على ايجاد معين بعد ان اوجده
لم يبق تلك القدرة لان ايجاد الموجود محال وتقرير الجواب لا نم ان القدرة
الازلية لا تبقى عند الايجاد بل هي باقية بحالها والمتغير والمنقطع تعلق
القدرة وهو حادث ونفيه لا يوجب تغير القدرة لانه من الامور الاضافية
التي لا وجود لها في الخارج وتغير الاضافات لا يوجب تغير الذات
قال المؤلف اقول هذا دليل آخر على حدوث الاجسام وتقريره لو كانت
الاجسام ممكنة لزم ان يكون محدثة والمقدم حق فكذا التالي اما حقية المقدم
فلوجهين احدهما انها مركبة من الهيولى والصورة واما من الاجزاء التي لا
تتجزأ وكلما كان مركباً كان مفتقراً في تحققه الى كل واحد من اجزائه وكلما كان
كذلك كان ممكناً وثانيهما انها متعددة في الاشياء المتعددة لا يكون واجب
الوجود لما

الاعيان في بدء حملهم ابا بان الحلاقه فلانها لما كانت ممكنة كانت محتاجة الى
سبب اذ الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بسبب وذلك السبب اما
ان يكون موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار والاول باطل والا لزم
عدم التغير في العالم لان دوام العلة يوجب دوام المعلول سواء كان
صدوره عنه بوسط او بغير وسط اما اذا لم يكن بوسط فظ واما اذا كان
بوسط فلانه اذا كان علة للمعلول الاول يلزم دوام المعلول الثاني ايضا
لدوام علته وهلم جرا فيلزم انتفاء التغيرات في العالم والحس يكذبه فتعين
الثاني وهو ان يكون السبب فاعلا مختارا وكل ما فعله الفاعل المختار فهو
حادث والا لزم تحصيل الحاصل كما تقدم وفيه نظر لان انتفاء التغيرات
انما يلزم لو لم يكن من جملة المعلولات نفس التغير وهو ممنوع قال
تعالى اقول توجيه هذا السؤال ان يقال لا نم انه لو كان السبب موجبا
لزم دوام المعلولات بدوامه لجواز ان يكون في معلولاته انقياد لد
جسم متحرك دائما وتكون حركته شرطا لحدوث الحوادث والتغيرات
وتقرير الجواب ان يقال لو كان الامر كما ذكرتم لم يخل من ان يكون وجود
حادث مشروطا بحركة اخرى الى ما لا نهاية كما هو مذهب الحكماء
او يكون مشروطا بعدم حركة بعد وجودها وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم
التسلسل وهو وجود حركات غير متناهية مترتبة طبعا ووضعا اما طبعا فلكون
كل شرطا للاخرى واما وضعا فلانها اذا كانت مجتمعة في الخارج كان
لها وضع بالنسبة الى الاخرى في الوجود الخارجي وهو المراد بالترتيب
الوضعي واما الثاني

فلانه يلزم منه دوام جميع الحوادث وذلك لانه لما توقف وجود كل حادث على عدم
حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة لوجود تلك الحوادث
ولا شك انهما مستمرين ضرورة استمرار الموجب واستمرار عدم الحركة بعد وجودها فيلزم
دوام الحوادث بدوامهما وسقوط النظر وفيه نظر لان عدم التناهي او دوام
الحوادث انما يلزم ان لو كان كل حركة او عدمها شرطا للبقاء والمعترض انما جعل
شرطا للوجود فقط قوله المسلك الثاني الاجسام لا تخلو عن الحوادث اي دليل اخر
على حدوث الاجسام وتقريره ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن
الحادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الاجتماع والافتراق وسائر
الاكوان المختلفة من الحركات والسكنات والاوضاع واما الكبرى فما
بناؤها على منع كون السابق بل لا يكون محلا للحوادث وهو في الباب
من كتاب الالهيات قال احتج المخالف اي الحكماء اقول استدل الحكماء على
قدم الاجسام بوجوه تقرير الاول ان الاجسام لو كانت حادثة لزم الترجيح
من غير مرجح وذلك لان حدوثها لا بد وان يكون في وقت معين وقبل ذلك الوقت
اما ان يكون ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول باطل والا لزم انقلاب
الممتنع ممكنا واذا كان كذلك فاختصاصه بهذا الوقت دون وقت اخر يكون
ترجيحا بلا مرجح لان الاوقات قبل الفعل كلها متساوية في انفسها و
انها متساوية النسبة الى جميعها وتقرير الوجه الثاني ان الاجسام لو
كانت حادثة لكان لها مادة سابقة لما تقدم من ان كل حادث فهو قبل حدوثه
ممكن الوجود والامكان لكونه عرضا لا بد له من محل وهو مادة ذلك الحادث ثم
معنه المحل محال

والا لكان تسلسله آخر لما ذكرنا ولزم التسلسل وان سلم جواز هذا التسلسل
فالمقصود حاصل وهو قدم المادة واذا كانت المادة قديمة وقد تبين فيما
تقدم امتناع خلوها عن الصورة كانت الصورة ايضا قديمة ولزم من قدمهما
قدم الجسم وتقرير الوجه الثالث ان [illegible] الزمان قديم ويلزم من قدمه قدم الجسم
اما الاول فلان الزمان لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع
القبل البعد وهذه القبلية لا تتحقق الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير
عدمه وهو محال واما الثاني فلان الزمان من عوارض الحركة لما تقدم والحركة من عوارض الجسم
فيلزم من قدم الزمان قدم الجسم وهو المطلوب قال واجيب اقول لما فرغ عن
ادلة الفلاسفة شرع في اجوبتها واجاب عن الاول بمنع الترجيح بلا مرجح
فان المختص لوكان [illegible] مخصص هو ارادة الله فان ارادة الله [illegible] تعلقت باحداثه
في ذلك الوقت بعينه دون سائر الاوقات فان قلت الارادة ان امكن تعلقها
توقف آخر احتاج الى مرجح ويلزم التسلسل والا كان الباري موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
قلت لم لا يجوز ان التعلق بالغير ان كان ممكنا احتاج الى مرجح فان القادر المختار يجوز ان يرجح احد
مقدوريه على الآخر بلا مرجح كما ان الهارب اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك
احدهما من غير مرجح لكن لم لا يجوز ان يكون التعلق بالوقت المعين واجبا قوله يلزم ان يكون
الباري موجبا قلنا ان عنيتم بكونه موجبا انه يمتنع تخلف المراد عن تعلق الارادة به
[illegible] فلم قلتم انه [illegible] وان عنيتم انه يلزم من دوام الله دوام المراد ومن قدمه قدمه
فلا نم اللزوم بهذا التفسير واجاب عن الوجه الثاني والثالث بان [illegible] على
تسليم اما الثاني فلانه موقوف على ان كل حادث فله مادة وعلى ان الامكان امر وجودي
وعلى ان السوى [illegible]

امام

الى الصورة واتكل [illegible] على ما علم في موضعه وآلثالث فلانه مبني على ان العلم [illegible]
وجودي وعلى انها لا يتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان مقدار الحركة وشي من
هذه المقدمات لا نم بالبرهان كما تقدم في تقديم الزمان قال واعلم اقول
اختلف الناس في امكان انعدام العالم بعد الخلق فذهب اهل الحق الى كونه جائزا
اولا [illegible] اعتقد قدمه احالوا عدمه ضرورة دوام المعلول بدوام موجبه واما القائلون
بحدوث العالم فذهبوا الى جواز العدم الا الكرامية والجاحظ واستدل
اصحابنا بان العالم لما لم يكن ازليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذكر القبول [illegible]
الماهية فلا ينفك عنها احتج الكرامية بانه لو انعدم العالم بعد وجوده فلا يخلو اما ان
يكون باعدام فاعل او طريان ضد او زوال شرط لان عدمه بغير هذه الثلاث
غير معقول والتالي بجميع اقسامه لما تقدم في استحالة [illegible] الا عراض وفي
الجواب [illegible] قال الخامس اقول الابعاد اما موجودة او معدومة والاول
الملاحدة اي مجردة ومن الناس من اثبت ابعادا مجردة لا نهاية لها وهم اصحاب
[illegible] القائلون بالخلاء ومنهم من اثبتها مادية وهم حكماء الهند ومنهم
من ابطل وجود ابعاد غير متناهية سواء كانت مادية او مجردة وهم اكثر الحكماء
واحتجوا بان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا ان نفرض خطا غير متناه
وخطا آخر متناه موازيا له اي بحيث لو اخرجا الى غير النهاية من الطرفين لم يتلاقيا
وامكن ايضا حركة هذا الخط بحيث يخرج عن الموازاة الى المسامتة والتالي [illegible]
اما الشرطية فظ واما استحالة التالي فلاستلزامه [illegible] غير المتناهي وذلك
لانه اذا مال الخط المتناهي من موازاة الخط الغير المتناهي وصار مسامتا
فلا بد ان يكون في الخط ال[illegible]

اذ المسامتة قد حدثت عند الموازاة
المسامتة بنقطة هي اول نقطة المسامتة
فكان هناك اول وح يلزم انقطاع الخط الغير المتناهي وثانية بعينها النقطة
لانه لو لم يكن فوق تلك النقطة اخرى تكون مسامتته هذا الخط مع الفوقانية
قبل مسامتته مع التحتانية لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة
اقل من الميل الذي تحصل المسامتة مع التحتانية والميل الاكثر لا يحصل الا
بعد الميل الاقل واذا كان كذلك لم يكن ما فرضناه اول نقطة المسامتة هو هذا
هف فثبت ان فرض ذلك المجموع يستلزم المحال واما لم يلزم من فرض الموازاة المحال
ولا من فرض ميل الخط لامكانه فيكون من فرض عدم التناهي فيكون محالا
قال واجمعوا اقول اجمع القائلون بكون الاجسام غير متناهية بان كل
جسم فما وراءه متميز مشار اليه لان صريح العقل يشهد بان الطرف الذي يلي القطب
الشمالي مثلا غير الطرف الذي يلي القطب الجنوبي ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي
واذا كان كذلك كان متميزا انه الخارج مشار اليه بان هذا الطرف غير
الطرف الآخر وكل ما كان متميزا كان موجودا لان العدم الصرف لا تمايز فيه
الا بحسب الخارج والامتياز بحسب الاشارة ويجب ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع
الاشارة الحسية الى غيرهما واما ما كان يلزم ان يكون وراء كل جسم جسما
الى غير النهاية توهم وضع بان التميز وهم محض اي واجاب عن هذا الدليل
بمنع التميز ونوجهه لا يقال لانا نقول كل جسم متميز فوقه العقل يشهد
بذلك ممنوع بل الحاكم هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول ولا ثابت
قال الفصل الثالث اقول لما فرغ من بحث الاجسام شرع في المفارقات
وهي امور مجردة عن المادة

عن محله ولا حالة في محله وهذا الفصل مشتمل على البحث عما يثبت الاول من اقسام
المفارقات قوله والجواهر الغائبة اي التي لا يمكن ان يحس بشيء من الحواس الظاهرة
ويشار اليها اشارة حسية وهي المفارقات وقد جعلها المصنف ثلاثة اقسام وهو
لا ينافي ما في الشرح في قوله الثالث ينقسم الجوهر بالذات واعلم ان القسم الثالث قد لا يكون
موجودا ولا معدوما ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما فاعل للخير بالذات واما فاعل للشر
بالذات واما مستعد للخير والشر والاول الملائكة الكروبيين والثاني الشياطين
والثالث الجن ثم ذهب اكثر الحكماء الى انها امور مباينة مخالفة بالنوع للارواح البشرية
ومنهم من قال انها هي الارواح البشرية المفارقة لابدانها فان كانت شريرة بحيث
صار فعل الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها بعد المفارقة ربما تنجذب الى ما يشاكلها
من النفوس الخبيثة وتعاونها على فعل الخير الشريرة المتعلقة بالابدان فتتعلق
بابدانها ضربا من التعلق وتعاونها على فعل الشر وهي الشياطين وان كانت
خيرة بحيث صار فعل الخير ملكة لها بعد المفارقة ربما تتعلق ابدان تشاكلها
من النفوس الخيرة وتعاونها على فعل الخير وهي الملائكة وان كانت متوسطة
لا بين فهي الجن وذهب اكثر المتكلمين الى انها اجسام لطيفة خلقها الله تعالى
من النور او من النار واقدرها على التشكل باشكال مختلفة وعلى
التصرف في هذا العالم لا يقال لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح
القوية ولما قويت على الافعال الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من
كان سليم الحس لانا نقول انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام
وح لا يلزم التمزق ولا عدم الاقتدار على الافعال الشاقة قال الثاني

اي هذه الاقسام التي حصلت في القسم الثالث

قوله لما فرغ من ذكر الاقسام المعارفات شرع في اثبات العقل والمراد منه
موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم غني في فاعليته عن الجسم ولا استعانة به
ان الجسم كان اشرف من النفس وزعموا انه اول المبدعات ويوافقه قوله
عليه اول ما خلق الله هو العقل والمراد منه بالابداع ايجاد الشيء غير
مسبوق بالعدم مسبوقا زمانيا وقد يراد به ايجاد الشيء غير مسبوق بالمادة ولا
مادة ولا آلة واولى ما استدلوا على وجود العقل وجهان تقرير الاول يستدعي
في مقدمتين الاولى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تقدم
وجوده بعد بيانها الثانية ان الاجسام يمتنع ان يكون بعضها علة لبعض
ويدل عليه وجهان احدهما انه لو كان بعضها علة لبعض فاما ان يكون
الحاوي علة للمحوي او بالعكس وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم ان يكون
وجود الحاوي متقدما على وجود المحوي لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود
واذا اعتبر وجود المعلول مع وجود العلة كان ممكنا لعدم وجوده [illegible]
المعلول فيه لكن وجود المحوي مقارن لعدم الخلاء بحيث لا يمكن الا
[illegible] في الآخر وكل ما كان كذلك لزم من امكان احدهما امكان الآخر
والا لامكن الانفكاك فيلزم من امكان وجود المحوي امكان عدم الخلاء
يكون عدم الخلاء فعلا بعلة ويلزم منه ان يكون الخلاء ممكنا لذاته لكنه ممتنع
لذاته هذا خلف واما الثاني فلان المحوي اخس من الحاوي لكونه اصغر منه
والاخس يستحيل ان يكون علة للاشرف الوجه الثاني ان احد الجسمين
لو كان مؤثرا في جسم آخر لزم ان يكون مؤثرا في جزئيه الذين هما
الهيولى والصورة
ضرورة كون

ضرورة كون المؤثر في المركب مؤثرا في الاجزاء والتالي باطل لان الاستقراء دل على
ان الجسم انما يؤثر في شيء بواسطة الوضع اي انما يؤثر فيما له اولا الى محاذاة
ثم في محاذاته ومجاورته وهو ظاهر فان النار لا تسخن كل جسم بل ما يحاذيها ويجاورها
منه واذا كان كذلك امتنع ان يؤثر الجسم في الهيولى اذ لا وضع لها ولا
ولا في الصورة لان الصورة لا تحصل قبل الهيولى لما تقدم فلا وضع لها
ايضا واذا امتنع التأثير في جزء الجسم امتنع في الجسم ايضا واذا تمهد
هاتان المقدمتان فنقول الافلاك موجودة ممكنة فلا بد لها من علة والعلة التي هي [illegible] اما ان تكون
جسما او مفارقا والاول باطل لما تقدم من الوجهين والثاني اما ان يكون
هو النفس او العقل والاول باطل لانه واحد محض فلا يصدر عنه المركب
دفعة ولا احدهما بواسطة الآخر لما تقدم من الوجهين وكذا الثاني لان
النفس انما تفعل بواسطة الجسم وهو البدن فلا تكون علة للجسم لتقدمه
بكونه مؤثرا هو العقل وهو [illegible] فيلزم وجود العقل وهو المطلوب ولا
يتوقف بيانه على ابطال [illegible] ولا البعث [illegible] النفس في غيرها من الجسمانيات
قال الثالث اقول هذا هو الدليل الذي على اثبات العقل وتقريره ان
[illegible] الممكنات الى الله وانه واحد من كل وجه فالذي يصدر
منه اولا لا يكون الا [illegible] يكون عرضا لتقدم المعلول الاول على ما بعده من الممكنات
ومن جملتها الجوهر ولا يمكن ان يكون العرض علة للجوهر ومتقدما عليه
والا لزم الدور فتعين ان يكون جوهرا وقد عرفت ان الجوهر منحصر في الجسم
والهيولى والصورة والنفس والعقل وقد [illegible] كل واحد منها اولا في
سوى العقل

واما الجسم فلانه لا يمكن ان تكون علة لغيره من الجواهر لما سيوضح ان الجسم انما يوثر فيما
له وضع بالنسبة اليه وغير الجسم من الجواهر لما سبق من ان الجسم لا وضع له بالنسبة
اليه فلا يكون علة لشيء من الجواهر واما الهيولى فلوجهين احدهما انها لو
صدرت اولا لتقدمت على الصورة بالوجود وقد تقدم بطلانه والثاني ان
الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لغيرها كانت علة للصورة ايضا ويلزم
ان يكون الشيء قابلا لشيء وفاعلا له واما الصورة فلوجهين احدهما انه يلزم
تقدمها على الهيولى وقد مر ان تشخص الصورة مستفاد من الهيولى فلا تتقدم
عليها بالوجود وايضا لو كان تاثير الصورة فيما بعدها بمشاركة الهيولى لزم
سبق الهيولى على نفسها لانها من جملة ما يوثر فيه الصورة بنفس الهيولى والا
لاستغنت في فعلها عن الهيولى فتستغني في ذاتها ايضا عنها وهو
باطل واما النفس فلانها في فعلها محتاجة الى الجسم فلا تكون
علة للجسم واذا بطلت الاقسام تعين ان يكون الصادر الاول هو العقل
وهو المطلوب ولتعلم ان صحة هذين الدليلين موقوفة على ان الواحد لا يصدر عنه
الكثير من الواحد وعلى ان الهيولى والصورة متلازمان وقد عرفت ما فيهما مما
تقدم قال ولم يوجد الى آخره اقول لما استدل الحكماء بما تقدم
من الدليلين على ان العقل هو العلة القريبة للافلاك وعندهم الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد ارادوا ان يبينوا كيفية صدور الكثير من الواحد
الذي هو العقل وتقريره ان العقل له وجود من المبدأ الاول وهو
الباري تعالى ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول وامكان من ذاته
وله ماهية وجودية

وجودية وتعقله لذاته وتعقله لعلته فهذه ستة اعتبارات بعضها بالنظر الى ذاته
وبعضها بالنظر الى فاعله ومبدأه والصادر عن المبدأ الاول هو الوجود ويلزم
بان له اعتبارات اخر فقد حصل هذا الكثير فيقول العقل الاول باعتبار اشرف
حالاته وهو الوجوب والتعقل للمبدأ الاول سبب لعقل آخر وباعتبار وجوده
وتعقله لذاته سبب للنفس الفلكية وباعتبار ماهيته وامكانه سبب للجسم الفلكي
المركب من المادة والصورة ثم يصدر من العقل الثاني بهذه الاعتبارات عقل
ثالث ونفس وفلك وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال هذا ما ذكره
المحققون والمصنف قد ذكر من الامور الستة بعضها وظاهر كلامه يدل على انه
باعتبار وجوبه بالفاعل سبب لنفس الفلك وباعتبار امكانه سبب لجرم الفلك
وهكذا الى ان ينتهي الى العقل العاشر المعبر عنه في كلام الشرع بالروح وهناك
ينقطع السلسلة وينتقل الى سلسلة العناصر فيصدر باعتبار الاحوال
التي تختلفها من العقل العاشر هيولى العناصر وصورها ثم يصدر بواسطة
الحركات الفلكية استعدادات مختلفة للهيولى ويفيض عن العقل العاشر
بواسطة تلك الاستعدادات انواع الكائنات من الحيوان والمعادن والنبات
واعلم ان هذا الكلام كله ليس برهانيا وضعفه ظاهر لان اكثر هذه الامور
المذكورة اعتبارات عقلية لا تحقق لها في الخارج فكيف يجوز ان يكون مبادئ لامور
وجودية وان جعلوها شروطا وجعلوا المبادئ ما لم يكن للواحد جهات هذه الاعتبارات
ونسبها ليكثر معلولاته من غير توسط العقل قال ويرجع اقول لما فرغ
من اثبات العقول شرع فيما يتفرع على وجودها واعلم ان العقول على
تقدير تحققها في الخارج

بحردها عن المادة فلابد لها من احكام ولوازم وقد ذكر المصنف منها ستة
آ انها غير حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت مادية لما سبق في بحث الحدوث
ان كل حادث لابد له من مادة سابقة عليه ب انها لا تفسد اي لا تعدم
اذ لو امكن عدمها لاحتاجت الى مادة لان القابل للفساد لا يمكن
ان يكون هو العقل لما سبق من ان القابل يجب وجوده مع وجود المقبول
والعقل لا يبقى مع فساده فيجب ان يكون له مادة هف ج ان انواعها
منحصرة في اشخاصها اي لا يوجد من كل نوع منها الا شخص واحد
لما سبق في بحث النفس ان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بالمادة
د انها جامعة للكمالات اللائقة بها اذ لو كان شيء منها لا بالفعل
لكانت العقول بالقوة من بعض الوجوه وبالفعل من بعض الوجوه ولا
يجتمع قوة وفعل فتحتاج الى مادة على ما سبق في بيان افتقار الشكل
الى الصورة فيلزم ان تكون غير المادي مادية هف والاولى ان يقال انها لما
امتنع عليها الحركة في ذواتها وافعالها كانت ذواتها في المقتضية
لاحوالها بحسب تحقق الذوات ه انها عاقلة لذواتها ولجميع
صفاتها وكونها عاقلة للجزئيات لما مضى ان ادراك الجزئيات
انما يكون بالجسمانية والعقول مجردة ز الثابت اقول احتجت
الفلاسفة على اثبات النفوس الفلكية وعلى تجردها بان حركات الافلاك
دورية فلا تكون طبيعية لان المتحرك بالطبع انما يطلب الحد الذي
تركه فلو كانت طبيعية لزم ان يكون الحد المتروك طبعا مطلوبا طبعا
ومهروبا عنه

يجوز ان يكون

يجوز ان يكون قسرية لان القسرية على خلاف الطبع فحيث لا طبع
لا قسر وايضا لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فلا تختلف
في الجهة والقدر السرعة والبطء فيكون حركات الافلاك كلها متساوية
والتالي باطل فتعين ان تكون ارادية واذا ثبت ذلك فلابد لها من
نفوس محركة مدركة لان الفاعل بالارادة لا بد وان يكون له شعور
بفعله ثم نقول ان تلك النفوس مجردة لان حركاتها اما ان تصدر عن
تصور كلي او جزئي والثاني باطل لان التخيلات لا تدوم بل تنقطع فان
مدار الخيال قوى جسمانية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية فهي
منقطعة لكن الحركات الفلكية دائمة وايضا الحركات الصادرة عن
التخيلات تختلف باختلاف التخيلات ولا تبقى على نظام واحد لكن
الحركات السماوية دائمة على نظام واحد وقانون مضبوط فتعين ان محركات
الافلاك عاقلة اي مدركة للكليات وكل عاقل مجرد على ما سبق فثبت
ان محركات الافلاك ومدبراتها مجردة عاقلة وهو المطلوب قلت
وللسائل ان يقول اقول ذكر الامام ان من الحكماء من ذهب الى ان للفلك
نفسين احدهما مجردة والاخرى جسمانية اي منطبعة في جسم الفلك والمصنف
لما اثبت الاولى شرع في اثبات الثانية فقال ليست هذه النفوس المجردة
مبادي بالعرض قريبة لتحريك الافلاك بل المبادي القريبة نفوس جسمانية
وذلك لان المحرك القريب للفلك مدرك للجزئيات وكل ما هو كذلك فهو جسماني
اما الصغرى فلان الفلك يتحرك حركات جزئية والحركات الجزئية انما تصدر

وتنبعث عن ارادات

حوسه بامعنی لادراکات جزئیة لان التصور الکلی لا یکون سببا لفعل جزئی
لان نسبة الکلی الی الجزئیات متساویة فلو وقع احدهما دون الآخر لزم
الترجیح بلا مرجح فلا بد من تصور ذلک الجزئی وارادته حتی یتحقق ایضا
الکلی والیه اشار بقوله لا یکون للمجردات وبها یستلزم ان المجرد لا یدرک
الجزئیات بالذات فیجب ان للافلاک قوی جسمانیة والفعل عن النفس المجردة
وتسمی بالنفوس الجزئیة کما هی فی نفوسنا علی الاثبات القوی الحیوانیة
التی بها تحصل الحس والحرکة الارادیة وانکر بعض المحققین سوی النفس
للفلک وادعی انه لم یدل علیه احد بل للفلک نفس واحدة مجردة تعقل
عنها صورة جسمانیة فی مادة الفلک تتقوم بها والنفس تدرک المعقولات
بذواتها وتدرک الجزئیات بجسم الفلک وتحرک الفلک بواسطة تلک الصورة
التی هی باعتبار تحریکها قوة کما فی نفوسنا وانوا انما یعبرها قوة
والمشهور انها عاریة عن الحواس النفسی الظاهرة ای المشهور عند الحکماء
ان الافلاک لیس لها شیء من الحواس الظاهرة او الباطنة والشهوة
والغضب واستدلوا علی ذلک بان الغرض من ایجاد الحواس الظاهرة
والشهوة والغضب دفع المضار وجلب المنافع وکلاهما علی الفلک
محال واما الحواس الباطنة فلانها متعلقة بالحواس الظاهرة اذ الخیال
یحفظ صور المحسوسات والوهم یدرک احوالها الجزئیة والمفکرة
یتصرف فاذا لم یوجد الاصل وجب ان لا یوجد الفرع ولقائل ان
یقول لانم استحالة جلب المنافع ودفع المضار علی الافلاک سلمنا
لکن لم لا یجوز ان
نفس بره

تکون لبس هذه الحواس یقوم قال الرابع فی تجرده اقول النفس الانسانیة
هی الامر الذی یشیر الیه کل واحد منا بقوله انا وتسمی صرفرکی والخلاف
فی تجرده عن المادة فحقیقته مذهب الحکماء والغزالی من المتکلمین ان
النفس مجردة ای غیر جسم ولا جسمانی واستدلوا علی ذلک بالعقل والنقل
اما العقل فمن وجوه احدها ان محل العلم بالله تعالی وبسائر البسائط کالنقطة
والوحدة لیس بمنقسم وکل جسم او جسمانی منقسم فمحل العلم اعنی النفس
لیس بجسم ولا فیه والا لزم الجوهر الفرد واما الصغری فلان العلم
بالبسیط غیر منقسم اذ لو انقسم فاما ان یکون کل واحد من اجزائه علما
بذلک المعلوم او لم یکن فان کان الاول لزم ان یکون حقیقة الجزء مساویا
لحقیقة الکل وهو محال وایضا یلزم ان یکون الشیء الواحد معلوما بعلمین
تامین وان کان الثانی وهو ان لا یکون جزء العلم علما بذلک المعلوم
سواء کان علما بغیره او لم یکن علما اصلا فعند اجتماع الاجزاء اما ان
تحصل هیئة زائدة علی تلک الاجزاء اولا تحصل فان لم تحصل فکذلک
یلزم المحال لانه حینئذ لم یحصل العلم بالله تعالی وقد فرضنا کذلک هف وان
حصلت هیئة زائدة هی العلم فان انقسمت عاد التقسیم فیها بان یقال
کل جزء منها اما ان یکون علما بذلک المعلوم اولا ویلزم المحال وان لم
ینقسم کان العلم بالله تعالی غیر منقسم وقد فرضناه منقسما هف واذا
ثبت ان العلم بالله تعالی غیر منقسم وجب ان یکون محله ایضا غیر منقسم
والا لزم انقسام الحال بانقسام محله وقد عرفنا انه غیر منقسم قوله
ونوقض هذا

ى نقض هذا الدليل بالنقطه والوحده وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من ابطال عين
المنقسم ح ان يكون عين منقسم موصوف بالنقطه الحاله في الخط المنقسم
في الطول والوحده العارضه بالجسم المنقسم في الجهات سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم
من استحاله كون احد مساويا للكل في تمام الماهيه موصوف باجزاء
الجسم البسيط فان كل واحد منها يساوي الكل في الجسميه وفي تمام
الماهيه مع مساواه الجزء الكل في تمام الماهيه وجميع الهيولى صفى بسيطه
ولكن لا نم ان ما ذكرتم يلزم منه ذلك قال التاسع اقول هذا دليل اخر
على تجرد النفس وتقريره ان النفس تدرك السواد والبياض فلو كان
جسمانيه لزم اجتماع الضدين في جسم واحد لما تقدم من ان التعقل السابع
حصول المعقول في العاقل والتالي باطل فوجب القول بتجرد النفس واجيب
عن هذا الدليل بوجهين آ ان يقال لا نم انها لو كانت جسمانيه لزم اجتماع
الضدين واما يلزم ان لو كان صورتا السواد والبياض الحاصلتان
في النفس متماثلتين وهو ممنوع لان الحاصل انما هو مثال السواد
والبياض الخارجيين لا العينيين ب انا ذكرتم من امتناع اجتماع
الضدين في جسم واحد منقوض بادراك هذا السواد الجزئي وهذا
البياض الجزئي فان المدرك للجزئي عندكم هو الجسم او الجسماني ويلزم منه
ذلك اجتماع الضدين في جسم واحد على مذهبكم وفيه نظر لان مدرك
الجزئي عند الحكماء هو النفس ايضا لكن بواسطه الاله قال العاشر
اقول هذا دليل آخر على تجرد النفس والاكثرون حصروه لكونها
عن جسمانيه والمصنف حصره

دليلا

دليلا علمي وعلى كونها غير جسم ايضا ونحن نقرره اولا على الوجه الذي ذكره
الاكثرون ثم نبين التعميم كما ذكره المصنف فنقول لو كانت النفس جسمانيه
حاله في عضو جسماني او دماغ او غيرهما لكانت دائمه التعقل لمحلها او دائمه
اللاتعقل له والتالي باطل بقسميه لانا نعقل صوره القلب والدماغ في بعض
الاوقات دون البعض بيان الشرطيه ان التعقل حصول صوره المعقول
عند العاقل فنقول اما ان يكفي في التعقل حصول الصوره الحاله في مادة
العضو التي حلت فيه النفس او لا يكفي فان كفى لزم دوام التعقل
لدوام تلك الصوره في ذلك العضو وان لم يكف لزم دوام اللاتعقل
لان التعقل ح موقوف على حصول صوره اخرى في النفس مساويه
للصوره الاولى لكن حصول تلك الصوره ممتنع والا لزم اجتماع الصورتين
المتماثلتين في ماده واحده ح لا بواسطه وانما بواسطه حلولها
في النفس وهو ممتنع فيمتنع التعقل ايضا لان الموقوف على الممتنع ممتنع
واعلم انه يعلم من هذا الدليل كونها غير جسم ايضا وذلك لانها لو كانت
جسما لكانت محلا لشيء من الاعراض وح نقول لا يخ اما ان يكفي في
التعقل حصول ذلك العرض فيها او لا الى اخر ما ذكرنا وتوجيه الجواب ان
يقال لا نم صدق الشرطيه وانما لا يجوز ان التعقل موقوف على حصول صوره
اخرى قوله لزم اجتماع المثلين قلنا لا نم فان الصوره الحاله في
النفس ليست مساويه للصوره الخارجيه حاله في ماده العضو فان هذه
الصوره عرض قائم بالنفس والاول جوهر قائم بذاته سلمنا انهما
متساويان ولكن لا نم

احما ههنا محل واحد فان قيل وهي الصورة العقلية حاله في النفس العاقلة
الحالة في العقل والصورة الخارجية المادية حالة في مادة العقل ولا
دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع قال الرابع اقول هذا دليل
واضح وتقرير الجواب عنه ان قوله الذي يقولون نحو قولكم ان النفس العاقلة
تقوى على افعال غير متناهية انما لا تنتهي الى حد الا ويكون
قادرة بعد ذلك على الفعل فلانم صدق الكلي فان القوى الجسمانية
تقوى على تصور اشكال اخرى بعد ذلك وان عنيتم انها تقوى استحضار
معقولات لا نهاية لها فان القوى ممنوع لانا نعلم وجدانا انه يتعذر
علينا توجه الذهن الى معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس
اقول هذا دليل اخر على تجرد النفس وتقريره لو تعالى ان المعقولات
الكلية كالانسانية من حيث هي مجردة عن المادة ويلزم منه ان يكون العاقل
لها ايضا مجردا اما الاول فلانها لو كانت مخصصة بمادة لم تصدق على غير
تلك المادة فلا تكون كلية واما الثاني فلان العاقل لو كان جسما لكان ذا وضع
ومقدار مخصوصين وكانت المعقولات الكلية الحالة فيها مخصصة بذلك
الوضع والمقدار تبعا للمحل وذلك باطل كلها وتجردها وتوجيه
الاعتراض عليه لا نسلم انه لو تخصصها بوضع بسبب حلولها في الجسم
باطل كلها وتجردها ان المراد بكلية الصورة هو ان المفهوم المشترك
بين كل واحد من الاشخاص مع قطع النظر عن العوارض الخارجية هو
المفهوم الحاصل في النفس وهذا هو المعنى بالانطباق وصيرورتها
للاشخاص والمراد بتجرد

الصورة

الصورة الكلية خلوها عن العوارض الخارجية لكونها في الذهن وخلوها فيه
واذا كان المراد بالكلية والتجرد ذلك لم يمتنع فيهما ما عرض لتلك المعقولات
بسبب المحل من اختصاصها بوضع معين واقترانها بعوارض مخصوصة فانه
جاز ان يطابقها الجزئيات الخارجية وان لم يطابقها في المقدار والوضع
[margin: اعرض] بوجه والا لما يترك الالزام اي لو كان لها بسبب المحل فادعا في كليتها
وتجردها لزم ان لا تكون الصورة الكلية الحالة في النفس جزئية لحلولها
في نفس جزئية وتجردها ووجه لسقط قولكم ان النفس يدرك
الكليات واما الوجه النقلي فلا يحتاج الى الشرح قوله يرفرف حول
[margin: ـيم] اي اذ يطير ويحرك ورفرف الطائر اي حرك جناحيه حول الشيء ليقع فيه
والسمع المانع قال واختلف المنكرون اقول لما فرغ من دلائل القائلين
بتجرد النفس وما يرد عليها شرع في ذكر مذاهب المنكرين للتجرد
وسط الاقوال فيه ان يقال انها اما ان يكون جسما او جسمانيا اي حالا في
الجسم او جزءا غير جسم ولا جسماني والى الثالث ذهب ابن الراوندي فانه زعم
ان النفس عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب وذهب النظام الى انها اجسام
لطيفة سارية في جملة البدن سريان ماء الورد في ورق الورد وسريان
النار في الفحم وقيل انها قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة وعرفها بعضهم
الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن وقيل هي مجموع قوى ثلاث احدها
حاله في الدماغ وسميت اي الحالة بالنفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ ادراك العلوم
والحكم والثانية في القلب وهو القوة الغضبية والشهوية وهي المبدأ
للحزن والفرح

الكلية وهي النفس الناسوتية وسماها المصنف
وتسمى بالقوة الحيوانية والنامية في الكلية والقوى الحيوانية ولعل وجه التسمية
بالشهوانية وقد تطلق الشهوانية على ... متوسط بالحركة كما لحي والحركة انما تعرض بعد
هو ان اكثر افعال القوة النباتية ... وقيل ان النفس مجموع الاخلاط الاربعة
الميلانية لتحرك الصه وهو السهو ودم الكدر وان الحيوة مع بقائها وهو
اعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل هي المزاج واعتدال الاخلاط والا
مذهب طائفة من الطبيعيين اصلية باقية من اول العمر الى آخره ان
وذهب محققو المتكلمين الى انها اجزاء
الخامس في حدوث النفس اقول ذهب
قال لمتطرق اليها تغير واختلال
المتكلمون الى ان النفس حادثة قبل حدوث لانها ممكنة وكل ممكن حادث عندهم
الى انها حادثة مع حدوث الابدان المحدث المركبة
عما ما تقدم لكن منهم من ذهب
في المنى ومنهم من منع ذلك لقوله ثم بعد ذكر تكوين البدن ثم انشأناه خلقا
آخر والمراد بالخلق الروح ولفظ ثم يدل على التراخي فيمنع القول بحدوثها
قبل الابدان واما الحكماء فذهب افلاطون وغيره من القدماء الى انها قديمة
وذهب ارسطو ومن تابعه الى انها حادثة بعد حدوث البدن واما ما احتج ارسطو
بقوله ان النفس لو كانت قديمة في الجمع لكانت حادثة والمقدم خلف
فالتالي مثله اما بيان حقيقة المقدم فهو ان النفس لو اختلفت بالماهية لزم كونها
مركبة لاشتراكها في كونها نفوسا وامتيازها بغيرها وحينئذ الاشتراك
غير باقية الامتياز فيلزم تركب النفس منهما وهو باطل اذ لو كانت مركبة لكانت جسما
لان كل مركب جسم واما بيان الشرطية والثاني اشار بقوله فلو وجدت قبل
البدن فتعددها اما لو
كانت

كانت قبله فلا يخلو اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان اما بطلان كونها كثيرة
فلانه لا مميز بعد التعدد ان تكون واحدة تكثر افراد النوع الواحد بسبب المادة
ولا مادة للنفس قبل البدن فيمتنع وجود التعدد قبل وجود البدن واما بطلان كونها
واحدة فلانها لو كانت واحدة بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لكان جميع
الناس نفس واحدة بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لكان كل ما علم واحد
علم غيره وذلك معلوم البطلان وان لم تبق واحدة لكانت منقسمة ومتجزية
وهو محال اذ الانقسام من خواص الاجسام والنفس لا تنقسم لوجه وقيل على
اشاره الى الجواب عن هذا الدليل وتوجيهه ان يقال لا نم ان اشتراكها في كونها
نفوسا يستلزم كونها نفوسا يستلزم كونها مركبة وانما يلزم ذلك لو كان
كونها نفوسا افرادا داخلة في ماهيتها وهو ممنوع لجواز ان يكون معنى كونها نفوسا
يستلزم كونها مركبة وانما يلزم ذلك ان لو كان كونها نفوسا افرادا داخلا
في ماهيتها وهو ممنوع لجواز ان يكون معنى كونها نفوسا انها مدبرة
للابدان وكونها مدبرة لها عارض من عوارضها والاشتراك في العوارض
لا يوجب التركيب في الماهية فان الصورتين تشتركان في الماهية يشتركان
في الفصل سلمنا ذلك ولكن لا نم ان كل مركب جسم بل كل جسم مركب فانه
الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فلا
يصدق قولكم ان كل مركب جسم وقد حكم ان المجردات كالعقول والنفوس مركبة
وليست اجساما وذلك لانها مشتركة في الجوهرية ومتمايزة بالتعين والجوهر جنس
لها وكل ما دخل تحت جنس كان مركبا من الجنس والفصل سلمنا ذلك لكن لا نم
ان انحلال النفوس

اما واحدة او كثيرة قلنا لم لا يجوز
في الجسم يستلزم حدوثها قولكم لانها قبل البدن
ان يكون كثيرة قولكم لا مائز للنفس قبل البدن قلنا لا نم ولم لا يجوز ان يكون كثيرة
هذه النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر فاستغلت به الى هذا
البدن على سبيل التناسخ فان قلتم ان التناسخ باطل لاستلزامه تعلق النفسين بالبدن
الواحد لان البدن لما كان شرط الفيضان النفس ... اذا حدث بدن صالح لان يتعلق
به النفس وجب ان يفيض عليه من المبدأ الفياض اي عن العقل الفعال نفس
لوجود الفاعل والقابل فلو تعلقت بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ
لزم تعلق النفسين ببدن واحد وهو مح لان كل احد يجد كل نفسه واحدة
لا اثنين قلنا دلالة ما ذكرتم على بطل التناسخ موقوفة على حدوث النفس
لما ذكرتم من كونها مشروطة بالبدن فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ
يؤدي الى الدور واما ما ذكره على تكلم الوثيق لان لهم ادلة اخرى على بطل التناسخ
لكن هذا الدليل اوثق منها قال السادس اقول لما كانت النفس متعلقة بالبدن
وجب ان يكون هناك امور يقتضي لاجلها تعلقها ذلك التعلق والتي هو سبب التعلق
والثاني الشيء الذي يتعلق به النفس اولا اما كيفية التعلق فانها تعلق العاشق
والمعشوق عشقا لا يمكن العاشق بسببه مفارقة المعشوق ما دام ممكن
لصاحبه او كتعلق الصانع بالآلات المحتاجة اليها في افعاله وليس تعلقها
تعلق الحال بالمحل ولا تعلق المجاور كتعلق الانسان بداره او ثوبه لاختصاصها
بالحيز والنصب لما كانت مجردة استحال عليها ذلك وايضا لو كان تعلق
الحلول لبطل عند المفارقة ولو كان تعلق المجاورة لتمكن الانسان من مفارقة
البدن كما علمت من معارفه

بمعارفه داده ونوبه واما سبب التعلق فتوقف كمالاتها ولذاتها الحسيين بسبب ادراك
الجزئيات المحسوسة والعقليين بسبب ادراك الكليات موقوفة على البدن لكونه
آلة للنفس في اكتساب الكمالات وكمال الشيء ما من شانه ان يكون لذلك الشيء
اذا كان صالحا له ولائقا به واما متعلقها اولا فهو الروح المنبعث عن القلب
المسمى بالروح الحيواني فاعلم ان الاغذية اذا وردت على البدن تتولد منها في الكبد الاخلاط
الاربعة ويتولد من لطيفها ... الاخلاط الروح ومن كثيفها الاعضاء والروح
جسم حار لطيف يتكون من لطيف اجزاء الاخلاط والى هذا التعريف اشار بقوله
المتكون من لطيف اجزاء الاغذية والذي يدل على ان متعلقها الاول هذا الروح
ان سد الاعصاب يبطل الحس والحركة عما وراء موضع السد ويمنعه نفوذ الروح
اليه ولو كانت النفس متعلقة بالكل لما كان كذلك وقد يقال ان الروح لكونه الطف
الاجزاء كان مناسبته للنفس اكثر فتعلق النفس اولا به وهذا اقناعي قوله
فتفيض عليه اولا قوة تسري الى آخره اعلم ان هذا الروح لحرارته ولطافته
يسري في جميع اجزاء البدن ويصعد في جميع اعماقه وعند تعلق النفس به يفيض
عليه قوة تسري في جميع البدن بسريان الروح فيها فيستعد الاعضاء لقبول قوى
الحس والحركة ويسمى الحياة والقوة الحيوانية قوله فيستعد في كل عضو قوة
تليق به لان اذا سرت القوة الحيوانية في الاعضاء فاضت على كل عضو من المبدأ قوة
تليق بذلك العضو ويكمل بها نفع ذلك العضو كما سرت في الدماغ قوى
الاحساس والعقل والفكر والذكر وعلى هذا في كل عضو ويعلم من هذا ان مسير
في كل عضو ان القوة الحيوانية متقدمة على سائر القوى وان اول ما ...
الروح الحيوا...

هو القلب فاعلم انه عند انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا ومن القلب يتوزع هذا
الروح في جميع الاعضاء بتوسط الشرايين وهو العروق الضوارب فما ينفذ
~~يتوزع هذا الروح في جميع الاعضا~~
منه الى الدماغ يسمى روحا ~~حيوانيا ومن القلب~~
نفسانيا والصاعد منه الى الكبد في الاوردة اعني العروق الغير الضوارب يسمى روحا
طبيعيا فلما كان القلب هو الذي ينبعث منه الروح الحامل لجميع قوى البدن لا جرم
كان هو الرئيس المطلق عليها اعني حياته انك وغيره من المحققين **قال** وهي
تنقسم باسرها الى **اقول** لما كان الحيوان انما يتميز عن غيره بالحس والحركة فقواه
الحيوانية تنقسم الى مدركة ومحركة وانما قدم المدركة لان الحركة الارادية مترتبة على
الادراك فيكون متقدما عليها وكذا قدم الظاهرة من المدركة الظاهرة على القوى
الباطنة لتوقف ادراك الباطنة عليها على ما يجيء **قال** الاولى البصر **اقول**
هذا هو الاول من الحواس الخمس الظاهرة واعلم ان محل القوة الباصرة هو الروح
المصبوب في العصبتين المجوفتين اللتين تخرجان من جانبي مقدم الدماغ
ويتقاطعان فلا وصولهما الى العين ثم تفترقان فتذهب كل واحدة منهما الى عين
واختلف الناس في كيفية الابصار فذهب [illegible] الى انه انما يحصل بانعكاس صورة
من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء من الحدقة وهو الرطوبة الجليدية وانما سمي
بذلك لانها تشبه الجليد في اللون والصفاء وليس المراد بالانعكاس انتقال
الصورة عن المرئي الى الرطوبة المذكورة بل انما هو حاصل عن واهب الصور لاستعداد
يحصل بالمقابلة وحقيقة ذلك ان يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئي مخروط متوهم
يكون راسه الجزء المذكور من الحدقة وهو الذي انطبع الصورة فيه وقاعدته
سطح المرئي

والذي

والذي يدل على ذلك انا نرى الشيء القريب منا اعظم من الشيء البعيد وذلك لان
المرئي كلما كان ابعد كانت الزاوية المذكورة اصغر واذا كانت الزاوية المذكورة
اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر من المنطبعة في الزاوية التي تكون اعظم
فلا جرم يرى القريب عظيما والبعيد صغيرا ومما اورد عليهم استحالة انطباع العظيم
في الصغير كالسماء مثلا في الصغير وهو الرطوبة الجليدية اجيب عنه بان الممتنع
انطباع العظيم لا صورته ومن هذا الشكل يتصور ما ذكرناه واعلم
ان الانعكاس ليس بمجرد الانطباع المذكور ولا يلزم فيه الشيء الواحد
شيئين لانطباعه في جليديتي العينين وليس كذلك بل ما يرى الشيء في العصبتين
المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما فوقه وقيل بانفصال شعاع
مخروط يخرج منهما الى المرئي اساسه الى [illegible] الرياضيين في سبب الابصار
وهو ان العين يخرج منها جسم شعاعي على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته
عند المرئي وعند اتصاله بالمرئي يحصل الاحساس واجيب عن هذا بوجوه
منها انه لا يصاد لو كان خروج الاشعة واتصالها بالمرئي لزم حوادث لا توجد
المقابل ويرى غير المقابل لان الشعاع الخارج يلطف بعد هبوب الرياح
ووصولها اليه فيصير تلك الاشعة وينحرف على ما كانت عليه الى غير المقابل
ويقع قاعدتها عليه فلا يرى المقابل ويرى غيره والتالي باطل لاستحالة
قال الثاني السمع **اقول** الادراك بالسمع لا يحصل الا بوصول
الهواء المتموج المنضغط بين قارع ومقروع الى الصماخ على ما [illegible]
عرف السمع بالقوة المودعة في مقعر الصماخ او في العصب المفروش
في مقعره ولو

[illegible]

عدم النفوذ لكان أولى قال الثالث الشم أقول الشم قوة مودعة في الزائدتين
اللتين في البطن المقدم من بطون الدماغ وهما شبيهتان بحلمتي الثدي ولا شك أن
إدراك الشم موقوف على توسط الهواء بين الشام وبين الجسم ذي الرائحة
لكن ذهب بعضهم إلى أن الرائحة إنما تتأدى إلى الحاسة بأن يتكيف الهواء
المتوسط بتلك الرائحة من غير أن يحصل فيه شيء من نوعها بسبب مجاورته لما له فيصل
إلى الشم وكلما كان الهواء أبعد من ذلك الجرم كانت الرائحة منه أضعف
إذ كل جزء من الهواء يقبل عن مجاوره كيفية المنا ثم أضعف من كيفية
المؤثر ولهذا كان ذلك الجرم عن الآلة أبعد كان إدراك الرائحة أضعف
وعند بعضهم أنه يتحلل من أجزاء الجسم ذي الرائحة شيء ويختلط بالهواء فعند
وصول هذا الهواء المختلط إلى الشم يحصل الإدراك واستدل الأولون على
ذلك بأن الحيوان تشم الرائحة ورد هذا القول بأن القدر اليسير من
المسك كيف تنتشر رائحته وتصل إلى مواضع بعيدة على الدوام ولو كان
ذلك بسبب تحلل الأجزاء منه لما كان كذلك بل كان يفنى أو ينقص قال
الرابع الذوق أقول الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وإدراك هذه القوة مشروط بأن يخالط الطعوم والمذوق الرطوبة اللعابية
العذبة التي في الفم وتؤدي كيفيته إلى ذلك العصب المفروش عند كمال
الذوق ويجوز أن يكون بسبب ذلك تكيف الرطوبة بتلك الكيفية قال الخامس
اللمس أقول اللمس قوة سارية في جميع جلد البدن بها يدرك الحرارة والبرودة
واليبوسة وغيرها من الملموسات وبها يدرك الحفا عرو الاتصال كما في القرب
وعود الاتصال كما في
لذة

لذة الجماع ومن الناس من زعم أن اللمس قوى متعددة بحسب تعدد
المتضادات واعلم أن اللمس أعم القوى للحيوان فإنه لما كان مركبا من
العناصر وجب أن يكون صلاحه باعتدالها وفساده بغلبتها فلا بد له من
قوة سارية في كله بها يدرك المنافي ليحترز عنه بالذات منه قال
وأما الباطنة فخمس أيضا أقول لما فرغ من الحواس الخمس الظاهرة شرع في
الحواس الباطنة وهي خمس أيضا لأنها إما مدركة فقط أو مدركة ومتصرفة
والأولى إما مدركة للصور وهو الحس المشترك أو حافظة لها وهي
الخيال وإما مدركة للمعاني الجزئية وهي الوهم أو حافظة لها وهي الحافظة
وتسمى الذاكرة أيضا وإنما سميت الجميع حواس وإن كانت المدركة بعضها
لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجميعها قال الأول الحس المشترك
أقول إنما ابتدأ بالحس المشترك لما بينه وبين الحس الظاهر والترتيب التعليمي
يقتضي الابتداء بما هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب عند العقل
والحس المشترك هي التي تدرك صور جميع المحسوسات الظاهرة وإنما
سميت بالحس المشترك لاشتراك الحواس الخمس لأن كل حس
يؤدي إليها صورة محسوسة فتصير مشاهدة عندها والدليل على ثبوت
هذا الحس هو أنا نحكم بأحد المحسوسين على الآخر كحكمنا
بأن هذا الأبيض حلو وبأن صاحب هذا الطعم طيب الرائحة والحاكم بشيء
على آخر لا بد وأن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به معا لاستحالة الحكم على
المجهول وبه فلا بد من قوة تدرك المحسوسين معا وليست هي إحدى
الحواس الظاهرة

لاختصاص كل منها بادراك نوع من المحسوسات كالذوق بالمطعومات
والشم بالروائح وليست النفس الناطقة ايضا لانها لا تدرك الجزئيات بالذات
فهي قوة اخرى وهي الحس المشترك ومحله البطن المقدم من التجويف
الاول من التجاويف الثلاثة للدماغ الحاملة كل منها لقوة او لقوتين
على ما سيأتي قال الثاني الخيال اقول الخيال قوة تحفظ الصور الجزئية
بعد غيبتها عن الحس المشترك وهو كالخزانة للحس المشترك والاستدلال
على مغايرتها للحس المشترك ان الحس مدرك للصور والخيال حافظ لها
والمدرك غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ فان
الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها ومحل الخيال هو مؤخر البطن الاول
من الدماغ قال الثالث الوهمية اقول القوة الوهمية هي التي
تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوته والدليل على ثبوتها ومغايرتها
لسائر القوى هو ان هذه المعاني الجزئية لا تدركها النفس الناطقة
ولا شيء من الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس المشترك ولا الخيال
لانهما انما يتعلقان بالصور المحسوسة وكذا ليست هي مدركة المعاني
ولا المتخيلة لاختصاصها بالتركيب والتفصيل فلا بد من قوة باطنة تدركها
وهو المط ولقائل ان يقول المدرك لاحد بعينه لو ان هذا الشخص لانه
ان يكون هو بعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك له واحد على ما سبق
ذكره من الحواس فالمدرك بعينه هو النفس وذكر المصنف ان محل الوهم
هو مقدم البطن الاخير من الدماغ والمشهور ان محله اخر البطن الاوسط
واما القوة الحافظة

فهي التي

التي تحفظ المعاني الجزئية بعد الغيبوبة عنها ولا شيء من القوى المتقدمة
يصلح لها وكذلك هي خزانة لها قال الخامس المتصرفة اقول المتصرفة
هي تركب بعض الصور مع بعض او بعض المعاني مع بعض الصور
وكذا اي تفصل بعضها عن بعض فالتركيب مثلا ان تركب صورة انسان ذي
راسين او ذي جناحين والتفصيل مثل ان تفصل راس الانسان عن بدنه فيـ
ـحصل صورة انسان عديم الراس وليس من شان هذه القوة ان تكون
عملها منتظما بل انها تخدم العقل والوهم على اي نظام يراد الا ان
لها هذا التركيب والتفصيل ان كان هو العقل تسمى مفكرة وان كان الامر
هو الوهم تسمى متخيلة والتحقيق ان الآمر هو النفس مطلقا لكنها تستعملها
تارة بواسطة القوة الوهمية وتارة بواسطة القوة العقلية قال والدليل
اقول اما على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع لانه اذا حصلت
في احد هذه المواضع آفة اختل فعل القوة التي حصلت متعلقة بها فان التجارب
الطبية دلت على انه متى عرض آفة في مقدم الدماغ اختل تصور الحس المشترك
للمحسوسات واذا زالت عاد الى الصلاح ومتى عرض الآفة في البطن المؤخر
من الدماغ اختل الحفظ وحدث النسيان واذا زال عاد كما كان ولو
لا اختصاص الحس المشترك بمقدم الدماغ والحفظ بمؤخره لما كان كذلك
قال فالمدرك اقول ذهب اكثر المتكلمين الى ان النفس الناطقة مدركة للكليات
والجزئيات لانا نحكم على زيد بانه انسان والحاكم بهذا التصديق لا بد ان يحضره
الموضوع والمحمول مدركا لهما ومدرك الكلي هو النفس فمدرك الجزئي ايضا
هو النفس لكنها لا تدرك

ادركها بالذات والجزئي بواسطة القوى والآلات لا يعني ان الآلات تدركها اولا ثم
تدركها النفس كما دل عليه ظاهر لفظ المتن والا لزم ادراك الشيء مرتين
وكون الانسان الواحد مدركين وذلك باطل بالبداهة بل المدرك هو النفس
ولكن بواسطة القوى والآلات اعني القوى والذي يدل على ان النفس
لا تدرك الجزئيات هو انها لو ادركتها بالذات لزم انقسام النفس وهو خ[illegible]
بيان الملازمة انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين على هذه الصورة
فلا شك في تغاير الجناحين اعني المربعين اللذين على الطرفين وامتياز
احدهما عن الآخر لا في الخارج اذ المفروض عدمه في الخارج بل في الذهن
وليس لماهيته ولوازمها اذ المفروض انهما متساويان في الماهية بل
للعوارض المفارقة ويلزم من ذلك ان يكون محل احد الجناحين مغايرا
لمحل الآخر والا لزم عدم الامتياز وحلول العرضين في محل واحد
فلو كان محلهما هو النفس لزم انقسام النفس بانقسامه ولزم كونها جسما
وهو باطل قال واما المحركة اقول لما فرغ من ذكر القوى المدركة شرع
في المحركة وهي تنقسم الى باعثة وفاعلة فالباعثة اما شهوانية وهي القوة
الباعثة على جلب الملائم واما غضبية وهي الباعثة على الغلبة ودفع
الضرر والفاعلة هي القوة العصبية التي تحرك الاعضاء بواسطة تمديد
الاعصاب وارخائها فان بمدها الاعصاب توجب حركة قبض وارخائها
توجب حركة بسط وهذه القوة هي المبدأ القريب للحركة البدنية ويليها العزم
ويليه الشهوة او الغضب ويليه الوهم او التعقل وكل واحد من هذه الاربعة من
المبادئ البعيدة للحركة

العزم [illegible] والغضب [illegible] الوهم [illegible] ليكون [illegible]

قال واما القوى

قال واما القوى الطبيعية اقول لما فرغ من القوى الحيوانية شرع في
القوى التي يشترك فيها الحيوان والنبات وسماها الحكماء بالقوى النباتية
والاطباء بالقوى الطبيعية وهي القوى المقتضية للآثار المختلفة من التغذية والنمو
والتوليد من غير شعور ولا ارادة ثم انها اما التي يكون فعلها لاجل بقاء الشخص
او لاجل بقاء النوع والتي فعلها لاجل بقاء الشخص قسمان احدهما القوة
الغاذية والثاني النامية وذلك لان المركب من العناصر لما كان يتحلل منه
اجزاء لاجل تحليل الحار الذي فيه والحرارة الغريبة الواردة عليه احتاج
في بقائه الى بدل ما يتحلل ليقوم مقامه كما كان المتحلل حيا وهو انما يتم بقوة
تحصل البدل وهو الغاذية والاخرى تزيد في اجزاء الجسم وهو
النامية والقوة الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف
تلك القوة بدلا عما يتحلل ويقوم مقامه وهذا اجمع وهذا التعريف مشتمل
على العلل الاربع والعلة جسم من شأنه ان يصير جزءا من المغتذي واما
النامية فهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم من الطول والعرض والعمق على
تناسب طبيعي الى غاية النشو وقوله تزيد في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات
الصناعية فان الصانع اذا اخذ قطعة من شمع وزاد في طولها نقص من عرضها وعمقها
وبالعكس واما هذه القوة فانها تزيد في الاقطار الثلاثة وقوله على تناسب
طبيعي احتراز عن الزيادة الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم والاستسقاء
فانه ليس على تناسب طبيعي ويعني بالتناسب الطبيعي هو ان طول الجسم اذا كان
ذراعين مثلا وعرضه ذراعا كان الزيادة في الطول ضعف الزيادة
في العرض وقوله الى

والعروق (?) يدل ليخلف [illegible] المبسوط من [illegible] العرض [illegible] تماما [illegible]

اصح

عامة للسواحر اذا عرض الشمس فانه وان كان في الاقطار الملية على التناسب
لكن ليس للعرض فيه البلوغ الى تمام النشو فانه قد يحصل وقت الشحوخ الذكر
بجود وفيه النزول **قال** والثانية **اقول** القوى النامية من القوى الطبيعية
هي التي احتاج اليها لبقاء النوع وفعلها بعد فعل الاولى وهي ينقسم الى
المولدة والمصورة اما المولدة فهي القوى التي تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم
ليصير مادة لشخص اخر واما المصورة فهي التي تحل المني في الرحم وتعطيه
الصورة والقوى الخاصة بالنوع والحق اسناد التصوير الى الله تعالى
ابتداء من غير توسط هذه القوة فان من انحى اسناد هذه الآثار العجيبة المحكمة
الى الة عديمة الشعور والارادة **قال** وتخدم
هذه القوى **اقول** الغاذية لها خوادم اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة لان فعلها لا يتم الا بهذه الاربع وذلك لان احالة الغذاء الى الشبيه
بما في الاعضاء الى تحصيل الغذاء وجذبه الى موضع الهضم والى هضمه فيه والى امساكه
ليتم الهضم والى دفع ما لا يحتاج اليه في التغذية عن البدن وعلم من هذا ان هذه
القوى انما هي خوادم الغاذية ولنسبة خوادم للمولدة وللنامية اجزاء على الالهية
والمولدة والمصورة وكلام المصنف يدل على خلاف ذلك ويمكن توجيه الكلام
بان يقال ليس الغاذية كالحاكم للقوى الثلث المذكورة لتوقف فعل الثلث
عليها وعلى هذا اذا كانت هذه الاربع خوادم الغاذية كانت خوادم القوى
الثلث ايضا فصح قوله وتخدم القوى الاربع اربع اخر وكما ان للمعدة قوة
جاذبة كذلك لكل عضو من الاعضاء قوة جاذبة والا لما احتاج كل عضو
تغذاء عضو قوله ولها

اربع

لذلك مراتب اى للهاضمة اربع مراتب احدها عند المضغ في الفم فان على ان
الحنطة المضوغة تعالج انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخ في الماء
والمرتبة الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء بخالط المشروب شبيها
بالكشك الثخين اى ما الشعير الثخين وهو المسمى بالكيلوس والمرتبة الثالثة
ان ينجذب الكيلوس الى الكبد ويصير فيه اخلاطا اربعة والمرتبة الرابعة
في الاعضاء فان الاخلاط اذا توزعت على الاعضاء انهضم في كل عضو
ما يخصه انهضاما آخر ليصير جزءا منه قوله والماسكة اى القوة الماسكة من
القوى الخوادم هي الماسكة وهي التي تمسك المجذوب في المعدة ويمنعه النزول
الى ان يتم الهضم والدافعة هي التي تدفع عن البدن ما فضل من الغذاء ولم
يقبل الانهضام وكذلك تدفع المهيأ للعضو الى عضو اخر **قال** السابع في
النفس **اقول** اتفق الحكماء وطائفة من المتكلمين على ان النفس لا يتعلق بدن
البدن واستدلوا بما يعرف في بحث تجرد النفس عن الابدان والآثار
والاحاديث الدالة على بقائها بعد فناء الحكماء ان النفس غير مادي وكل ما هو
القدم مادي فيجب ان النفس لا يقبل العدم اما الصغرى فلما يقرر في بحث
تجرد النفس واما الكبرى فلوجهين احدها انه لو لم يكن مادي فان كان الشيء
الواحد متصفا بالقوة والفعل وهو محال فيجب ان يكون لها ما يقبل هذه
القوة وهي المادة كما يقرر في بحث اعتبار الهيولى الى الصورة والثاني
ان امكان العدم لو كان قائما بالنفس لزم بقاؤها عند عدمها لما يقرر في اثبات
الهيولى من وجوب وجود القابل عند حصول المقبول واللازم محال فيجب ان يكون
لماهيته تقوم بها

المرجحين اما الاعدام فنو
الامكان ويمتنع عدمه فبقاء النفس بعد انعدام البدن
ان يقال لا ضرر للنفس عن ملاك وما ذكرتم في بيانه فمتعدم لطوله ان
ما يعطي العدم فهو مادي وما ذكرتم من الدلالة عليه في الوجه الاول فمعدوم
الجواب عنه في موضعه واما الوجه الثاني فموقوف على كون الامكان وجوديا
وقد تقدم بطلانه في بحث الوجوب والامكان فان قيل يجب لا يقوم بالامكان
بل تقول النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يبقى
مع المقبول قلنا المقبول اذا كان وجوديا في بقاء القابل معه اما اذا كان
عدميا فلا قال ثم قالوا اقول اتفق القائلون ببقاء النفس على ان تماثل
فناء البدن وسعادة سعادة والسعادة بتبدد ذلك الملاك من حيث هو ملاك
والشقاوة بتبدد ذلك المنافي من حيث هو مناف ولتحقيق الكلام فيه ان يقال ان
النفس الانسانية اما ان يكون لها اعتقادات اولا والاول اما ان يكون مطابقا
للواقع اولا وعلى الاول اما ان يكون خالية عن الاخلاق الرديئة والملكات
الذميمة اولا تكون فهذه اربع مراتب الاولى مرتبة النفوس الكاملة المتصفة
بالعقائد المطابقة كوجود الواحد ووحدته وغيرهما الخالية عن العلائق البدنية
وهؤلاء اصحاب السعادات واللذات المرتبة الثانية مرتبة النفوس المتصفة
بالعلوم والعقائد المطابقة المتخلقة بالاخلاق الذميمة والصفات الرديئة وانها
معذبة بعد مفارقة الابدان بما يعرض بسبب تلك الصفات والاخلاق الى ان يزول
فان تلك الاخلاق غير دائمة لانها حصلت لها بسبب البدن فيزول بزواله
ثم يحصل لها السعادة الكاملة والى هذه المرتبة اشار بقوله وان اكتسب من البدن
الخ
المرتبة

المرتبة الثالثة النفوس المتصفة بالاعتقادات الباطلة الجاهلة بحقائق الاشياء وزعموا
ان هؤلاء اصحاب الشقاوة والالام الابدية لتعرضها امور مانعة توجب الالام
والشقاوة احدها الجهل والثاني الشوق الى معرفة الحقائق اذ لو لم يكن لها
شوق لما حصلت تلك العقائد الباطلة والثالث اليأس عن حصول المعارف
الحقيقية لزوال شرطها بسبب المفارقة عن البدن واما ان هذه الامور توجب الالم
فلان الشوق الى الشيء مع عدمه وعدم التمكن من تحصيله توجب الالم المرتبة
الرابعة النفوس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة جميعا وهي لا تستحق
ثوابا ولا شقاوة بحسب العقائد والله اعلم بالصواب قال
الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في
ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث اقول
صاحب هذا الكتاب من المعروفين بالبراعة في علم الكلام وما تقدم عليه
يجري مجرى المبادئ والمقدمات له والمراد منها من الالهيات هو البحث عن ذات
الله تعالى وصفاته وافعاله وبهذا ترتب الكلام فيه على ثلاثة ابواب الاول في
ذات الله تعالى وفيه فصول الفصل الاول في اثبات واجب الوجود والعلم
به وفيه مباحث قال الاول في ابطال الدور اقول لما كان اثبات واجب
الوجود موقوفا على ابطال الدور والتسلسل قدم ابطالهما والذي يدل على بطلان
الاول هو ان العقل جازم بان وجود المؤثر متقدم على وجود الاثر بالذات
فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على
المتقدم على الشيء والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم
يعني كون كل واحد منهما متقدما

[illegible]

على نفسه بمرتبتين وذلك بيّن ممّا مرّ وهاهنا بحث وهو انا ان عنيتم بالتقدم الذاتي التقدم
بالزمان فممنوع لوجوب مقارنة المعلول العلة بالزمان وان عنيتم به كون الشيء
موثرا في غيره كان المقدم عين التالي من غير فرق وان عنيتم به امرا آخر
فلا بدّ من تصويره ثم من اقامة الدليل على ثبوته ثم من بيان استحالة تقدم الشيء على
نفسه بذلك المعنى واجيب عنه بان تقدم العلة على المعلول واستحالة تقدم
الشيء على نفسه بديهيان فلا حاجة الى التعريف وبيان الاستحالة وقد سلك
الامام في ابطال الدور طريقا آخر وهو ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل
واحد منهما معلولا للآخر لكان كل واحد مفتقرا الى الآخر ويلزم من ذلك
افتقار الشيء الى نفسه وهو محال اما لان الافتقار اضافة فلا يعقل الا بين الشيئين
واما لان المفتقر اليه يجب ان يكون واجبا بالنسبة الى المفتقر والمفتقر
يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى المفتقر اليه فلو كان الشيء الواحد مفتقرا
الى نفسه لزم ان يكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا وهو محال ولقائل
ان يقول لا نم ان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء لانا لو
قدرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة حصل المعلول والا
لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وانه محال فالمعلول لا حاجة له الى العلة
البعيدة واذا كان كذلك فلا يلزم من افتقار الشيء الى ما يفتقر اليه افتقاره
الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بان افتقار المفتقر الى المفتقر الى الشيء افتقاره
الى ذلك الشيء بديهي ووجود المعلول على تقدير عدم العلة البعيدة ممنوع
لان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزءا منه والتخلف عن جزء العلة
غير ممتنع سلمناه لكن انما

يلزم منه

يلزم منه ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يكون محتاجا على هذا التقدير ولكن
لا يلزم ان لا يكون محتاجا في نفس الامر لعدم هذا التقدير هو محال واما البرهان
الاول استدل المصنف على بطلان التسلسل بوجهين آ برهان التطبيق وتقريره
ان نقول لو تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية لامكننا فرض جملة
من المعلول الاخير الى لا نهاية واخرى من المعلول الذي قبل المعلول
الاخير بمرتبة واحدة ثم نطبق احدى الجملتين بالاخرى بان نجعل الاول
من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة التامة والثاني من الاولى مقابلا للثاني
من التامة وهكذا فالجملة الناقصة اما ان تساوي الجملة الزائدة او لا
تساويها فان ساوت كان الناقص كالزائد هف وان لم تساو لزم
انقطاع الجملة الناقصة فتكون متناهية لحصول مبدأها ومنتهاها
واذا تناهت الجملة الناقصة يلزم تناهي الزائدة ايضا لانها انما زادت عليها
بعدد متناه وهو معلول واحد والزائد على المتناهي بعدد متناه يكون
متناهيا فان قيل لا نم انقطاع التامة لو لم تنطبق على الاولى لم
تسوقها الا ان عدم انطباقها قد يكون لانقطاعها وقد يكون لعجزنا عن توهم
مقابلة اجزائها فلا يعلم تناهيها ولا تناهيها سلمناه لكن لا نم استحالة
كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق لان التطبيق امر محال والمحال
ان يستلزم المحال فالجواب عن الاول انا بيّنا ان الانقطاع على تقدير عدم الاتصال
ضروري والمستند فكذلك لان التطبيق لا يجب ان يكون موجودا في الخارج
او الوهم فان القوة العاقلة تحكم على ما لا يتناهى فجاز الحكم بين الجملتين وان
كانا غير متناهيتين

غير متناهية على سبيل التفصيل ممنوع
بالتطرق وفيه نظر لان ادراك العقل امورا واى استحالة في محاذاة اجزاء
وعن الثاني ان التطبيق امر ممكن بتوجه العقل التي يمكنها بعد عن المسامى واعلم
احدى الجملتين بما جزاء الاخرى بالنحو العقلية
كما يدل على بطلان التسلسل في العلل والمعلولات
ان هذا البرهان على تقدير صحته يدل ايضا على بطلان سائر انواع التسلسل وهو ما لا يوجد احاده دفعة كالازمنة والحركات
الماضية او يوجد ولا ترتيب فيها وضعا كالنفوس الناطقة او لا ترتيب وضع
كالاجسام قال الثاني اقول هذا البرهان يختص بابطال تسلسل العلل والمعلولات
من طرف المبدا ويتوقف على ان نعلم انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من طرف المبدا
الى غير النهاية كان المجموع الحاصل منها ممكنا لافتقاره الى احاده الممكنة والمفتقر
الى الممكن ممكن فذلك المجموع ممكن فيكون له علة وتلك العلة اما ان يكون نفس
ذلك المجموع او امرا داخلا فيه او امرا خارجا عنه والاول باطل بحث فان
الشيء لا يكون علة لنفسه والثاني باطل لان كل واحد من تلك الاحاد معلول
لغيره فلا يكون هو علة لنفسه ولا لعلته لامتناع تقدم الشيء على نفسه
وعلى ما تقدم عليه واذا لم تكن علة لنفسه ولا لعلته لا يكون علة مستقلة
للمجموع بل لبعضه فقط وقد فرضناه علة له وفي بعض النسخ ابطل هذا القسم
بانه لو كان علة لذلك المجموع امرا داخلا فيه لزم كونه علة لنفسه ولعلته لان
المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد منه ومن جملة تلك الاحاد هو وعلته فيكون
الشيء علة لنفسه ولعلته وانه محال فتعين الثالث وهو ان يكون المؤثر امرا خارجا
عن مجموع الممكنات ولا شك في ان الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا
والا لكان داخلا
لا خارجا

لا خارجا وما ليس بممكن من الموجودات فهو واجب فينتهي الموجودات الى
واجب الوجود لذاته فينقطع السلسلة لانه المؤثر في المجموع هو المؤثر في احاد الممكنة
العلم المساهمة فانما يخفى لو عممت التحقيق ولو انصفت لا تسلم لا نا نقول ان ادلت بالا
الكل من حيث هو كل هو نفس المجموع وتاثير الشيء في نفسه ممتنع وان اريد كل
واحد واحد لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد بالشخص وانه محال وانه يكون
المؤثر على هذا التقدير احاد او قد ابطلناه اذا تقرر ذلك فاعلم ان على هذا
الاستدلال اعتراضات الاول لا نجوز ان يكون المؤثر في ذلك المجموع امرا داخلا
فيه قوله لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته قلنا نعم قوله واذا كان
كذلك لا يكون علة للمجموع بل لبعضه فقط قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو
وجب ان يكون علة المجموع من حيث هو مجموع علة لكل واحد من اجزائه
وهو ممنوع فان المجموع المركب من الواجب لذاته ومجموع الممكنات الموجودة
ممكن لافتقاره الى اجزائه التي هي غيره مع ان علته امر داخل فيه الجسم
بعضه لما بينتم ولا خارجا عنه لاستحالة وجود موجود خارج عن هذا المجموع
فاذن امر داخل فيه وهو واجب الوجود وليس علة لنفسه والجواب
ان وجه الاول ان العلة التامة في الجملة لو لم تكن علة في كل الافراد لكان
بعض تلك الافراد مستغنيا عنها والجملة متوقفة على ذلك البعض فلا
يكون ما فرضناه علة تامة للجملة علة تامة لها هف وما ذكرتم المستند
مردود لوجهين الاول ان المدعى ان المؤثر في المجموع المركب من الاحاد الممكنة
مؤثر في كل واحد من اجزائه وما ذكرتموه من المجموع ليس كذلك الثاني ان
المطلوب ههنا

وتبين ايضا ان السلسلة

في السلسلة وما ذكرناه ههنا من المجموع اما ان يكون موجودا اولا والمعلول كان
يلزم وجود موجود واجب لذاته اما اذا كان موجودا فقط لا يستلزم وجود
المجموع وجود الواجب لذاته وبه يبطل التسلسل واما اذا لم يكن موجودا
فلانه لا يلزم ابطال التسلسل لما ذكرناه من البرهان السالم عن هذا النقض
هو انه لو وجب كون الموثر في المجموع موثرا في كل جزء لزم احد
الامرين وهو اما تخلف المعلول عن العلة التامة واما تقدم المعلول على
العلة وذلك لان المعلول الذي يتركب من جزئين احدهما يتقدم على الآخر
كالسرير مثلا اما ان يوجد علته مع الجزء الاول او مع الجزء الثاني والاول
يستلزم [illegible] الاول والثاني والاخر [illegible] ان مثل هذه العلة يجب ان يكون مركبة
من جزئين احدهما يكون علة تامة للمتقدم ويوجد معه والثاني يحصل مع
المتاخر وحينئذ بطل ما قلنا فان العلة التامة اي للمجموع يوجد مع المتاخر وحينئذ
يوجد مع المتقدم ويكون الموثر في المجموع موثرا في كل واحد من اجزائه الا
الا انا اذا قلنا ان الموثر خارج عن هذه الجملة لكن لا ان يكون واجبا وانما
يلزم ان لو اشتملت هذه السلسلة على كل الممكنات وليس كذلك لجواز ان
يكون ههنا جمل غير متناهية فلا يلزم ان يكون الخارج واجبا والجواب ان
الخارج عن هذه السلسلة لو كان ممكنا لكان داخلا فيها لانا اخذنا
جميع العلل والمعلولات بحيث لا يخرج عنه ممكن قال الشيخ اقول
المذكور في ابطال الدور والتسلسل فيما هو المقصود من هذا الفصل
وهو اتمام البرهان على وجود واجب الوجود واعلم ان من الناس من
اثبت وجود العالم

وامكانه ثم استدل على وجود الصانع سبحانه وبه وهو الطريق الذي سلكه
المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود واستدل بالنظر في الوجود
انه واجب او ممكن على اثبات الواجب وهو الطريق الذي سلكه الشيخ
في كتاب الاشارات والمصنف اشار الى الطريقة الاولى ثم بوجه الاول والى
الثانية بالمتن اما الوجه الاول فتقريره انا لا نشك في وجود موجود حادث
كالحركات المعينة والاشخاص المخصوصة فنقول كل حادث ممكن وكل ممكن
محتاج الى سبب ينتج ان كل حادث محتاج الى سبب اما الكبرى فقد بيناها واما
الصغرى فلان الحادث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وكل ما
كان كذلك كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم لانها لو لم تكن قابلة لها
لما صح عدمها ولا وجودها ولا نعني بالممكن الا هذا ثم نقول ذلك السبب
ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى موثر فموثره ان كان
هو الاول لزم الدور وان كان غيرهما فنقلنا الكلام فاما ان يدور او يتسلسل
او ينتهي الى الواجب والاولان باطلان لما مر فتعين الثالث وهو
المطلوب واما الوجه الثاني فتقريره انه لا شك في وجود موجود فان
كان واجبا او منتهيا الى الواجب ينفي دفعا للدور والتسلسل وانهما كانا محالين
المطلوب فان قيل على سبيل المعارضة ما ذكرتم من الدليل وان دل على كون
السبب واجبا لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه لو وجد موجود واجب الوجود
لكان وجوده زائدا على ماهيته وعارضا لها لما تقدم في بحث الوجود من ان
وجود الواجب عارض لماهيته واذا كان عارضا كان ذلك الوجود ممكنا
لافتقاره الى معروضه

وكل ممكن فله سبب وسببه لا يخلو اما ان يكون امرا مغايرا وهو الماهية الموجودة
او مباينا وهو غير الماهية الموجودة وكلاهما باطل اما الاول فلان الماهية
المؤثرة في وجودها ان كانت معدومة لزم كون المعدوم علة للموجود وانه
محال وان كانت موجودة لزم تقدم الوجود على نفسه او كون الماهية موجودة
مرتين وهو ايضا محال واما الثاني فلانه يلزم منه كون الواجب لذاته مفتقرا
في وجوده الى سبب منفصل عنه ويلزم منه امكان الواجب وهو محال فالجواب عنه
ان يقال كون المؤثر في وجود الواجب هو الماهية الموجودة من حيث هي مع
قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة ولا يلزم منه كون المعدوم مؤثرا
في الموجود ولا تقدم الوجود على نفسه لانه لا يلزم من اسقاط الوجود عن درجة
الاعتبار دخل العدم فيها وبالعكس قال الثالث في مورد دال الى آخره
اقول اختلف العلماء في ان حقيقة الله تعالى هل هي معلومة او لا وعلى تقدير
انها ليست معلومة هل يصح ان تصير معلومة او لا فذهب كثير من المتكلمين
الى انها معلومة وذهب المحققون منهم الى انها ليست معلومة لكن يصح ان
تعلم وذهب الحكماء الى ان كنه حقيقة الله تعالى لا يصح ان يعلم وان الطاقة
البشرية تعجز عن ذلك احتج الحكماء بانه لو امكن معرفة ذات الله تعالى بالكنه
فاما ان يكون تلك المعرفة ضرورية او كسبية وكلاهما باطل اما الاول فلانا
نعلم ذلك بالقطع بانه غير محسوس تصورا حسيا ولا تصورا
وجدانيا ولا عقليا فلا يكون ضروريا واما الثاني فلان الاكتساب
اما ان يكون بالحد او بالرسم والاول باطل لان الحد انما يكون للمركب وحقيقة الله
سبحانه تعالى غير مركبة

مركبة لما تقدم من ان التركيب ينافي الوجوب فلا يكون لذات الله تعالى
تحديد واما الرسم فلانه لا يفيد معرفة كنه الشيء وحقيقته بل ولذلك
لما سئل موسى عليه السلام اي ولاجل امتناع تحديده لما سأل فرعون موسى عليه السلام
عن حقيقة الله تعالى اجاب موسى بذكر خواص الله تعالى وصفاته وهو قوله
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاستهزأ فرعون بهذا الجواب
وقال لمن حوله من الاشراف الا تستمعون جوابه فاني سألته عن حقيقته
وهو يذكر لي افعاله فاجاب موسى ثانيا بما هو اقرب الى الناظر واوضح
المتأمل وهو قوله ربكم ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى الجنون
فاجاب موسى ثالثا بصفات اخرى واظهر وهو قوله رب المشرق والمغرب
وما بينهما ان كنتم تعقلون وقد اخبر الله تعالى عن هذه الحكاية بقوله قال
فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم
الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق
والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قلت جواب موسى بذكر
الصفات لا يدل على امتناع العلم بذات الله تعالى بل على انه لا يدل على
علم موسى بذلك قلت جوابه بذكر الصفات مرة بعد اخرى يعرض بحكم
بانه لا يمكن ان يعرف حقيقته تعالى والا لقال لا اعرف حقيقة الله تعالى او
سأل الله العلم به بحقيقته بذلك والله اعلم اجاب المتكلمون عما
تمسك به الحكماء بوجهين الاول بالمنع عن انحصار اكتساب معرفة الله تعالى في
الحد والرسم لجواز

وثبوتها

حصولها بالالهام او بتصفيه وغير ذلك والثاني تعارضه الفائقة ان
حقيقه الله تعالى عند الحكما هو الوجود المجرد والوجود المجرد معلوم لان كل احد
يعلم الوجود والتجرد معلوم واذا كان الوجود المجرد معلوما لزم بالضروره كون
ماهيته ايضا معلومه وقد يقرر بالالزام لان وجوده الخاص معلوم بل المعلوم هو
الوجود المطلق قال الفصل الثاني اقول لما فرغ من اثبات الواجب شرع
في صفاته وهي اما سلبيه وهي الصفات التي تسمى تنزيه الله تعالى عما لا يليق به
وتسمى صفات الجلال واما ثبوتيه وتسمى صفات الاكرام اما السلبيه فلانه تعالى
لان لم يتصف بكل موجود وكل حادث صفه سلبيه وهو كونه ليس كذلك الوجود الا
وليس ذلك الحادث والمصنف ذكرهما جميعا فالاولى ان ماهيه الله تعالى مخالفه لماهيه
مخلوقاته لذاته المخصوصه لا لصفه زائده وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين
البصري وهو المختار والدليل عليه ان ماهيه الله تعالى لو كانت مساويه لماهيه الممكنات
ولا شك ان الاشياء المتساويه في تمام الحقيقه يصح على كل منها ما يصح على
الاخر فاختصاص ذات الله تعالى بالصفات المميزه لها عن ماهيه الممكنات لم يفتقر
الى مرجح وموجب لزم الترجيح من غير مرجح وان افتقر فذلك الموجب اما ذات الله تعالى
او غير ذاته وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه سبق الشيء على نفسه مع المحال المذكور
وقال المصنف لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان الذوات اذا تساوت في الذاتيه
فيكون بعضها موجبا للاختصاص بصفه دون الاخر بغير ذلك واما الثاني
فلان ذلك الغير ان كان صفه اخرى ملاصقه لذات الباري تعالى يعود الكلام في اختصاصها
به ويلزم الدور او التسلسل وان كان امرا مباينا عن ذات الباري تعالى لزم احتياج الواجب
في هويته المخصوصه

الى سبب منفصل وكان ممكنا هذا خلف فان قيل لا نم لزوم الدور او التسلسل على تقدير
كون الواجب فلم لا يجوز ان يكون الموجب لاختصاص الصفه المميزه ذات الباري تعالى
هو بعينه تلك الصفه لا امرا آخر كاختصاص الفصل بحصه من حصص الجنس لازم مع
تماثل الحصص في الجنس وكاختصاص العله بالمعلول المماثل لمعلول آخر بذاتها لا
لزائد عليها فالجواب اما لزوم الدور او التسلسل فظاهر واما امتناع كون الموجب للاختصاص
نفس الصفه فلان الصفه معلوله لذات الباري سبحانه فيكون متاخرا عنه بالوجود
والتعين ضروره ان تعين المعلول متاخر عن تعين العله فلو كانت الصفه مخصصه لتعين
ذات الباري تعالى لزم الدور وبجعل هذه الصفه حكم الجنس والمعلول له حكم الفصل
والعله ولما انهما لا يختصان بعين الفصل والعله فكذلك هذا وايضا لو جاز ان يكون
الاختصاص لذات الصفه لجاز مثله في لوازم الاجسام والتالي ظاهر البطلان والشرطيه
ظاهره لان السعود مماثل لذات الباري تعالى وذوات الممكنات في الذاتيه فان قلت لا
يجوز ان يكون اختصاص ذوات الممكنات عن ذاته بسبب اختصاص دون المجردات بصفات
سوء وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المجردات بسبب تلك الصفات عن ذاته في السلب
قلت فيه عدم علة الثبوت قلت لو كان كذلك لزم افتقار الواجب الى عدم علة
ثبوت الصفات ومعلوم امكان الواجب على هذا التقدير ايضا قال وقد وقع ان حقيقته
اقول ذهب قدماء المتكلمين الى ان ذات الله تعالى تساوي سائر الذوات في الذاتيه
وكان يتميز بخصوصيه واستدلوا على تساوي الذوات بوجوه اربعه الاول
ان المعنى بالذات ما يصح ان يعلم بالاستقلال ويخبر عنه ولا شك ان هذا
المعنى مشترك بين جميع الذوات والماهيات واما الوجوه الاخر التي الوجه الثلاثه
الداله على كون الوجود

امرا واحدا مشتركا بين جميع الموجودات وبعد ذلك وان قلنا انه زائد فيه ينقسم الى الذات
اي الى اقسام الممكن ومورد التقسيم مشترك وبعد ذلك انا اذا عقلنا ذاتا ما
ثم اعتقدنا كونها واحدا او كثيرا او غير ذلك فاعتقادنا كونه ذاتا لا يزول
ولا يتبدل في جميع تلك الاحوال وهذا يدل على ان المفهوم من الذات واحد في الكل وبعد ذلك
المعلوم اما ذات او صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم حاصر ولولا
كون المفهوم من الذات امرا واحدا مشتركا لما كان حاصرا لا يقال يكون معناه ان المعلوم
اما ذات معينة او صفة وهذا غير حاصر ثم اختلف هؤلاء فمنهم من زعم انه تعالى
مخالف لمخلوقاته بوجوب وجوده وعلمه التام وقدرته التامة وهو مذهب
ابي علي ومنهم من زعم انه يخالفها بالحالة الخامسة وهي الالوهية التي
توجب له الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
وهو مذهب ابي هاشم والجواب عما احتجوا به على تساوي الذوات هو ان
المفهوم من الذات كون الشيء بحيث يصح ان يعلم ويخبر عنه كما ذكره بعضهم
او كونه امرا فانما ينقسم الى قسيميه على الحد الذي ذكره اخرون ولا نزاع في اشتراك
الذوات في هذا المفهوم وانما النزاع في ان تلك الحقائق التي يعرضها هذا
المفهوم ونحكم عليها به هل هي متساوية من حيث انها هي اولا وما ذكرتم من
الوجوه لا يفيد ذلك وان الاشتراك في العوارض لا يوجب الاشتراك في المعروضات
فلما لا نقول هذه الوجوه بعينها قائمة في الصفات فيلزم ان تكون الصفات متساوية
لكونها صفات وامتياز بعضها عن البعض يستدعي صفة اخرى ويلزم التسلسل
وذهب الحكماء الى ان ماهية الله تعالى نفس الوجود والوجود امر مشترك بين كل الموجودات
ومقارن لوجودات الممكنات

تعالى وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات ووجود ما عداه من الماهيات
عارض لها وقد تقدم ذلك في بحث الوجود والرابع اتفق السواد
الاعظم من العقلاء على ان الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة وعلى انه ليس في جهة
وحيز خلافا للكرامية والمشبهة والمراد بقولنا ان الشيء الذي في الحيز او في
الجهة انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هاهنا او هناك ثم من الكرامية من ذهب
الى انه مماس للعرش ومنهم من ذهب الى انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم
من ذهب الى انه مباين للعرش ببعد غير متناه وهو قول محمد بن الهيصم منهم
واعلم ان نفي الجسمية لا يستلزم نفي الحيز فانا نعلم بالضرورة اختصاص
الالوان بالجهات والاحياز المخصوصة مع انها ليست باجسام ولا يقدح في
ذلك ما يقال ان تحيزها تبعية محلها لان التحيز اعم من التحيز بالاستقلال والتحيز
بالتبعية وايضا الجوهر الفرد على القول به متحيز وليس بجسم ثم استدل
المصنف على نفي الجسمية والتحيز بحجتين احدهما يدل على نفيهما معا والاخرى
على نفي التحيز صريحا اما الاول فتقريره ان الباري تعالى لو كان في جهة وحيز
فاما ان يكون محتملا للقسمة او لا وكلاهما باطل اما كونه محتملا للقسمة فلانه
ان كان بالتبعية كان عرضا فيحتاج الى موضوعه فلا يكون واجبا وان
كان بالذات كان جسما وهو مركب اما اولا فلان كل جسم مركب اما من الهيولى والصورة
واما من الاجزاء التي لا تتجزى والواجب لذاته يستحيل ان يكون مركبا لما
تقدم في احكام الوجوب واما ثانيا فلان كل جسم محدث لما تقدم في بحث حدوث
الاجسام والواجب لذاته استحال ان يكون محدثا واما غير محتمل للقسمة فلان
المتحيز الذي لا يقبل

الجسم او الجوهر كالفرد واستحال ان يكون واجب الوجود جوهرا فردا لانه لو كان
كذلك لكان اصغر الاشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا والخصوم ايضا وافقوا
على انه تعالى منزه عن هذه الصفة واما الوجه الثالث فتقريره ان كل ما كان
مشارا اليه بحسب الحس فهو منقسم العدد ولا شيء من منقسم العدد بواجب
اما الصغرى فلما ذكر المذكور في مباحث الاجسام واما الكبرى فلان
الاختصاص بالقدر المعين دون غيره من المقادير الممكنة ان لم يكن لمرجح
لزم وقوع الممكن لا لمرجح وهو محال وان كان لمرجح لزم افتقار الواجب في وجوده
الى غيره وهو محال ولما ثبت ان جميع اصنافه الى غيره يجوز ان يكون ذاته مختصة بالمقدار
المخصوص فاعلم ان هذا الدليل يدل على نفي الجسمية ايضا لان اثبات الحيز يستلزم
اثبات الجسمية **قال** احتجوا الخ **اقول** احتج الكرامية بالمعقول والمنقول على
انه تعالى في الجهة اما المعقول فوجهان الاول ان العلم الضروري حاصل بان كل موجودين
اما ان يكون احدهما ساريا في الآخر كالعرض الساري في الجوهر او يكون احدهما
مباينا عن الآخر في الجهة كالاجسام والاعراض والباري تعالى ليس حالا في العالم
ولا محلا له فيكون مباينا عن العالم في الجهة والوجه الثاني ان الجسم انما اقتضى الحصول في
الجهة لانه قائم بنفسه وانه تعالى يشاركه في كونه قائما بنفسه فوجب ان يكون مشاركا
له في الحصول في الجهة والحيز واما المنقول فظاهر الآيات يدل على كونه تعالى في
الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم
وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده واحتجت
المجسمة بظواهر تدل على الجسمية كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله
تعالى ويبقى وجه ربك

وقوله تعالى وجاء ربك وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله عليه السلام ان الله تعالى
خلق آدم على صورته وقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن
والجواب عن الوجه الاول منع انحصار كل موجودين في القسمين المذكورين
لجواز ان يكون احدهما غير سار في الآخر وغير مباين له بالجهة ودعوى البداهة
في ذلك ايضا ممنوع لان البديهي لا يجوز وقوع الاختلاف فيه للجمع العظيم
من العقلاء وهذه القسمة قد انكرها اكثر العقلاء ولم يقل بها الا الحنابلة
والكرامية والجواب عن الوجه الثاني انه تعالى لا نسلم ان اقتضاء الجسم الحيز والجهة لكونها
قائما بنفسه بل انما يقتضيها لخصوصيتها المخصوصة فانا نعلم بان اختصاص الذات
ببعض الصفات معلل بنفس الذات لا بصفة اخرى والا لزم التسلسل واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون اختصاص الجسم بالجهة من هذا القبيل والجواب عن
الآيات هو ان نقول انها نقلية وما ذكرناه من الادلة عقلية والادلة النقلية
لا تكون معارضة للادلة العقلية لان القدح في العقل يوجب القدح في النقل
واذا كان كذلك فيجب ان نؤول اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب
السلف وقول من اوجب الوقوف على قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان نشتغل
بتأويلها على التفصيل كما هو مذهب اكثر المتكلمين وقد صنف في تلك التأويلات
كتب ولم نوردها فليرجع اليها **قال** الثالثة **اقول** اتفق جمهور العقلاء على انه
تعالى لا يتحد بغيره ولا يحل في غيره خلافا للنصارى وقوم من متكلمة الفلاسفة وجمع
من الصوفية اما الاول فقد ذكر المصنف عليه دليلا يدل على نفي الاتحاد مطلقا
وتقريره انه تعالى لو اتحد بشيء فبعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين
او صار امرا واحدا ومن اي علم

وجوده ونفي الاخر والاقسام باسرها باطلة اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء القسم
الاول فلانهما لو بقيا موجودين كان هناك شيئان ولم يكن بينهما اتحاد واما
انتفاء القسم الثاني فلانهما لو صارا معدومين فليس هناك ايضا اتحاد بل صار
الشيئان المفروضان معدومين ووجد ثالث مغاير لهما واما انتفاء القسم
الثالث فلان احدهما لو كان معدوما والاخر موجودا لم يكن هناك اتحاد ضرورة ان
المعدوم لا يتحد بالموجود وللقائل ان يقول لا نم انهما لو كانا موجودين لم يكن
اتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين ولم لا يجوز
ان يكونا موجودين بوجود واحد كما في الجنس والفصل واما الثاني وهو نفي
الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية وهو
في حق الله تعالى محال لانه يستلزم الواجب تابعا للغير وايضا اما ان يكون حلوله في الشيء
كحلول العرض في الجوهر اولا والاول باطل بالضرورة والثاني يوجب كونه متحيزا وقد
بان بطلانه قوله وحكي القول بهما اي القول بالاتحاد والحلول منقول
عن النصارى وجمع من المتصوفة فان النصارى يقولون بان الله تعالى
قد حل في عيسى عم وبعضهم قال الحلول فيه واما المتصوفة فبعضهم قال
بعضهم ان السالك اذا بلغ اقصى المقامات صار نفسه هو الحق المطلق
والنور المحض قال المصنف ان ارادوا بالاتحاد والحلول المعنى المتعارف
فهو ما ذكر وهو باطل لما تقدم وان ارادوا به شيئا آخر فلا بد من بيانه وافادة
تصوره ليتكلم في نفيه واثباته فان التصديق سواء كان بالنفي او بالاثبات
موقوف على تصور الطرفين قال الرابع اقول يمتنع ان يكون ذاته تعالى
محلا للحوادث

صفات

وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديم مقدمة وهي ان صفات الله تعالى بعضهم ... اقسام
احدها عارية عن الاضافات كالوجود والحيوة وثانيها صفات حقيقية يلزمها
الاضافات كالعلم والقدرة فان للعلم اضافة الى المعلوم وللقدرة اضافة الى المقدور
وثالثها اضافات محضة كالخالقية والمعية وتعلق العلم والقدرة بالمعلوم الحادث
والمقدور وعند ذلك نقول اما وقوع التغير في الاضافات المحضة فلا خلاف
فيه واما في الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافات فالكرامية يقولون به وسائر
العقلاء ينكرونه واستدل المصنف على نقض مذهب الكرامية بوجوه اربعة الاول انه
لو حدثت الصفات الحقيقية القائمة بذات الله تعالى لزم انفعال ذات الله تعالى اذ لا معنى
بالانفعال الا التغير الحاصل بتبدل الاحوال والصفات والتالي باطل والا لزم
كون الله تعالى متأثرا عن غيره وانه محال وفيه نظر لانه يلزم كونه ماديا لان الانفعال
انما يحصل للمادي وفيه نظر يعني في هذا البرهان لو قامت الحوادث بذات الله
تعالى لزم تغير ذات الله تعالى وانه محال وهذا ضعيف لانه ان فسر التغير بقيام
الحوادث به اتحد اللازم والملزوم وان فسر بغيره منع الملازمة الوجه
الثاني ان صفات الله تعالى لا بد وان تكون من صفات الكمال ونعوت الجلال
فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان قبل حدوثها خاليا عن صفة
الكمال والخالي عن صفة الكمال ناقص والنقص على الله تعالى محال وهذا
استدلال سديد ... الوجه الثالث ان ذات الله تعالى لو كانت قابلة
لصفة من الصفات الحادثة لكان ذلك القبول من لوازم ذات الله تعالى او منتهيا
اليها لانه لازم لذاته والثاني باطل اما الشرطية فلانها لو كانت لغير الذات
لكان للذات قابلية اخرى

اى حصول الذات بصفة

ذاته لزم ان لا ينفك عن الباري
تلك الصفة ونقيضه وان كان الحصول من لوازم
في وقت دون اخرى لو لم يكن انما هو معلل بنفس الذات بل بغيره فذلك الغير
ان كان منافيا لزم افتقار الباري في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال وان
كان مقارنا كان الذات فاعله اخرى بالنسبة اليه ويلزم الدور واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان صحة اتصاف الباري بصفة موقوفة على صحة وجود
الصفة لان كون الشيء متصفا نسبة بين الموصوف والصفة والنسبة
بين المنتسبين موقوفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة موقوفة على صحة
وجود المنتسبين فيلزم صحة وجود الحادث في الازل وانه محال لان الحادث
بالوجود ما اوله والازلي ما لا اول لوجوده فالجمع بينهما جمع بين النقيضين
ثم بهذا الدليل ان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما يكون متصفا بالحادث لا يكون ازليا فنقول الباري ازلي
وكل ازلي لا يتصف بالحادث فالباري لا يتصف بالحادث وهو المطلوب
او نقول الباري ازلي وكل ما يتصف بالحادث ليس بازلي فالباري لا يتصف
بالحادث وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلانه معارض بان الباري قادر
في الازل ولا يلزم ازليته ولا ازلية صحة ازلية المقدور واما ثانيا
فلان امتناع الحادث في الازل انما هو لاخذ مع قيد الحدوث
وصحة الاتصاف ليست بالنسبة الى هذا المجموع بل بالنسبة الى ذلك
الشيء فقط وهو جائز الوجود ازلا الوجه الرابع لو اتصف ذات
الباري بصفة حادثة فالمقتضي لتلك الصفة لا يخلو من ان يكون اما الذات او لازما
من لوازمها واما

وصفا حادثا مقارنا للذات واما اخرا فحاصله ان الذات والانقسام باختصاصه
اما الاول فلا استلزامها الترجيح من غير مرجح لان نسبة الذات وعوارضها الازلية
الى جميع الصفات والاوقات متساوية فاتصافه ببعضها دون اخرى وفي وقت
دون اخر يؤدي الى الترجيح من غير مرجح واما الثالث فلانه يعود الكلام
في سبب عروض حدوثه وهكذا واما الرابع فلانه يؤدي الى افتقار الواجب في
الاتصاف بالصفة الى امر خارج عن ذاته وانه محال والمانع يتساوى نسبته المختار
الى جميع الصفات والاوقات قال ولقائل ان يقول لما فرغ عن ذكر الادلة
ذكر على كل دليل منها اعتراضا وتوجيه الاعتراض على الاول ان يقال
سلمنا ان ذاته لا تنفعل عما هو الغير ولكن لا نسلم ان قبول صفاته
يستلزم ذلك لجواز ان يكون ذاته مقتضية صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة
بانقراض الاخرى وح لا يلزم كونه متأثرا عن غيره ومنفعلا عنه وتجدد قبوله
صفة لذات الباري بعد اخرى لا يقتضي انفعالا وان اريد بالانفعال هذا المعنى فلا نسلم
استحالته وعلى الثاني ان يقال لا نسلم ان خلو الذات عن صفة حادثة يؤدي الى النقص
لجواز حصول الكمال بصفات متعاقبة يتصف بها الذات في ازمنة مخصوصة
لتعلق الارادة بها في تلك الازمنة ويكون كل صفة لاحقة كمالا ونقصا
عن الصفة السابقة الزائلة فيكون الكمال محفوظا في ضمن تلك الصفات
المتعاقبة فان قلت الصفات التي كانت متعاقبة بعد زوال الصفة السابقة
خلو الذات عن الكمال المتعلق بها وح يلزم الخلو عن الكمال قلت جاز ان
يكون كونها صفة كمال مشروطا بعدم حدوث صفة اخرى او بوقت مخصوص

فلا يلزم خلو الذات

واسعنا الزمان المخصوص من حلولها
عند تلك الصفه عند حدوث صفه اخرى و ان تعالى لام صدق الشرطيه
عن الحكم بوجه الاعتراض على الثالث فلا يسكت عنه تلك نعم وانما
يوجه لان قبول الصفه الحادثه من لوازم ذاته
ملزوم ومن ذلك ان يكون قبول الصفه والاتصاف بها عند امكانها من لوازم
الذات ولما لم يمكن وجود الصفه في الازل لم يكن صحة الاتصاف في الازل
فاعرف هذا الاعتراض على هذا الوجه فانه دقيق حسن وفي الناس من وجهه
بوجه اخر وهو ان قولكم لم يصح اتصاف الذات ازلا بالحادث فيسلم
صحة وجود الحادث ازلا وذلك لقطع بوجود الباري لم يصح انتفاؤه
ازلا بالصفه الحادثه وهو ان تلك الصفه ان كانت ممكنة الوجود في نفسها
ازلا صح اتصاف الذات بها ازلا وصدق الشرطيه لا يستدعي صدق المقدم
وفيه نظر لان صحة الاتصاف بالصفه الحادثه لما كانت موقوفة على صحة وجود
الصفه الحادثه يلزم من صحة الاتصاف في الازل صحة وجود الصفه الحادثه
في الازل بالضروره واما المستند فلا نسلم انه لا يبقى اذ المعنى حينئذ تسليم صحة
الاتصاف ازلا والمستند لا نسلم فيه لصحة الاتصاف نعم لو منع صحة الاتصاف
ابو البركات معنا موافقا للوجه الذي ذكرناه ويتوجه الاعتراض على الرابع
ان يقال يجوز ان يكون المقتضي لتلك الصفه الحادثه هو ذات الفاعل
المختار والقول بالترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق اراده
الله تعالى بوقت معين وبصفة معينة مرجحا ونعلم
هذا الاعتراض من قوله او من مخصص بوقت وحال لتعلق ارادته
احتجوا

قالت احتجوا اولا احتج الكراميه على جواز قيام الحوادث بذات الله تعالى بوجوه
آ انه تعالى لم يكن فاعلا للعالم في الازل والا لكان العالم ازليا ثم صار فاعلا
له فيما لا يزال والفاعلية صفه ثبوتية لانها نقيض اللافاعلية المحموله على المعدومات
واذا كانت الفاعلية صفه وجوديه وقد حدثت في ذات الله تعالى فلئن لم يكن يلزم
ان يكون ذات الله تعالى محلا للصفه الحادثه الوجه الثاني ان الاشاعره توافقوا على
صحة قيام الصفات القديمه بذات الله تعالى ويلزم من ذلك صحة قيام الحوادث ايضا
بذاته لان المصحح لقيام الصفات القديمه بذاته اما كونها صفات ومعاني واما وصف
العدم واما كونها صفات مع وصف العدم والاخير باطل لان العدم عبارة
عن نفي الاولية وذلك قيد عدمي والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضي فتعين ان
يكون المصحح هو كونها صفات ومعاني والحوادث تشاركها في هذا المعنى فيلزم صحة
قيام الحوادث بذات الله تعالى والجواب عن الاول هو ان المعنى مما ذكرتم هو
اتصاف الصفه وتعلقها لا نفس الصفه لان كونه فاعلا للعالم اضافة عرضت للقدرة
بعد ان لم تكن عارضه والاضافات لا وجود لها في الخارج فلا يلزم حدوث شيء
موجود في ذات الله تعالى والجواب عن الوجه الثاني منع الحصر لجواز ان يكون الصفات
القديمه مخالفه للحوادث في الحقيقه لكن لم لا يجوز ان يكون القدم شرطا للصحه ثم
او يكون الحدوث مانعا عن قيام الصفه والشرط جاز ان يكون عدميا وكذا المانع
قالت الخامس في اولا ان الله تعالى يستحيل ان يكون موصوفا بشيء من الكيفيات
المحسوسه والكيفيات كالالوان والطعوم والروايح ولا بالشهوه والنفره
والحزن والفرح والغضب والحقد وذلك اجماع لانه على نفي هذه الكيفيات
عن واجب الوجود اصحابنا

ای بعض صفة کمال فاتصافه ببعضها
اکون فلا یتصف بجمیع انواعه ولیس بعضها بالقسم
لیس اولی من اتصافه بالآخر واحتج علی الابوة بجواز استلزام الذات لوما
ممتنع او لا نعلم لمیة ذلک الاستلزام واتفق العقلاء علی استحالة اللذة الحسیة
ایضا علیه لان اللذة ما یعد للذات لانها عبارة عن ادراک ما یلائم المزاج
المعتدل والالم عبارة عن ادراک ما ینافی المزاج المعتدل ولما سوی
الله بنوع المزاج استحال علیه اللذة والالم اما اللذة العقلیة فقد جوزها
الفلاسفة واحتجوا بان کل من تصور فی نفسه کمالا فرح ومن تصوره سعادة
ثم قلنا واذا کان کماله سبحانه وهو اعظم الکمالات وعلمه بکماله اجل العلوم
فلم لا یکون یستلزم ذلک العلم اعظم اللذات قال الفصل
الثانی فی التوحید اقول اجمع الحکماء والمتکلمون علی ان الله واحد ونورد
ما احتج به الحکماء علیه مبنی علی بیان کون الواجب امرا ثبوتیا وعلی بیان کونه
نفس الواجب وعلی بیان کون التعین ثبوتیا اما بیان الاول فلان الواجب
متاکد الوجود وانه سلب لسلبات الوجود واما بیان الثانی فقد تقدم فی احکام
الوجود واما بیان الثالث فقد تقدم فی بحث التعین اذا تقرر ذلک فنقول لو کان
واجب الوجود مشترکا بین کل واحد منهما واجب الوجود لذاته لکانا مشترکین فی
الوجوب بالذات ومتباینین بالتعین ضرورة اشتراکهما فی تمام الماهیة فیلزم ان یکون
کل واحد منهما مرکبا من الوجوب الذاتی الذی به المشارکة ومن التعین الذی به المباینة
وهو ممتنع لما تقدم ان الوجوب ینافی الترکیب ولقائل ان یقول الترکیب انما یلزم ان
کان التعین داخلا فی حقیقة کل منهما وهو ممنوع ویمکن ان یجاب عنه بان التعین
داخل فی الهویة

الخصوصیة لکل واحد منهما فیکون هویة کل منهما مرکبة والهویة لو جاز ان تعدد الواجب
لشارکه فی الوجوب الذی هو نفس الماهیة وتمایزا بالتعین العارض فیلزم ذلک
التعین ان کان الماهیة او لوازمها امتنع التعدد وان کان غیرها لزم افتقار الواجب
فی تعینه الی منفصل وهو محال قال والمتکلمون اقول احتج المتکلمون علی التوحید
بوجهین الاول انا لو فرضنا الشریک لزم ان لا یوجد شیء من الممکنات والتالی باطل
بالضرورة اما الشرطیة فلان کل واحد من الالهین المفروضین یجب ان یکون
قادرا علی جمیع الممکنات لان القدرة والعلم من لوازم الذات علی ما سبق فتکون
نسبتها الی جمیع الممکنات علی السویة فلو وجد ممکن فی الخارج فاما ان یوجد
بهما معا وهو محال لانه یؤدی الی توارد مؤثرین مستقلین علی اثر واحد وانه
محال واما ان یوجد باحدهما وهو ایضا محال لاستلزامه الترجیح من غیر مرجح لان
التقدیر استواء الممکنات بالنسبة الیهما الوجه الثانی انه لو کان فی الوجود
الهان فلا یخلو اما ان یصح مراد احدهما فعل علی خلاف ما فعله الآخر او لا یصح ذلک
والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو صح ذلک لم یفرض وقوعه ملزوما
للمحال والتالی باطل لانا لو فرضنا ان احدهما اراد حرکة جسم معین فی زمان
معین والآخر اراد سکونه فی ذلک الآن بعینه فلا یخلو اما ان یحصل مراد کل
واحد منهما او لا یحصل شیء او یحصل مراد احدهما دون الآخر والاقسام
الثلاثة باطلة اما الاول فلانه لو حصل مراد کل واحد منهما لزم ان یکون الجسم الواحد
متحرکا وساکنا فی زمان واحد واما الثانی فلاستلزامه عجز الالهین وانه محال واما لان
عدم حصول مراد احدهما یستلزم حصول مراد الآخر اذ المانع من عدم حصول مراد
کل منهما حصول

على جميع الممكنات فيثبت انه لو امتنع المراد ان
مراد الاخر والفرض ان كل واحد قادر فلو حصل مراد احد دون الاخر لزم
تحكما واستحاله ظ واما الثالث فلانه لو حصل مراد احد دون الاخر لزم
عجز الاخر والترجيح من غير مرجح واما بط ... وهو لا يمكن لانه مخالف
الاخر فلان المانع ح اما ان يكون امتناع ذلك الفعل لذاته او بتعلق ارادة
الاله الاخر به والاول بط لان الفرض امكانه والثاني يستلزم عجز الاله الذي
لا تعلق به المخالفة والعاجز لا يكون الها ... من وجوه كون ... فاحد الالهين
او لان عجز احدهما اما ان يكون ازليا وهو مح اذ العجز انما يعقل عن تعلق وجود
وجود المخلوقات في الازل ح واما ان لا يكون ازليا وهو ايضا مح لان الازلي
قيام الحوادث به واما القدر حدوث العاجزية انما يعقل ان لو كان قادرا
في الازل ثم زال التعلق ... وذلك يؤدي الى عدم القديم وانه مح واعلم انه يجوز
التمسك في اثبات التوحيد بالوجوه النقلية كالايات الدالة على التوحيد بخلاف
التمسك في اثبات الواجب لان صحة النقليات يتوقف على ثبوت الواجب على
وحدته قال الباب ... في صفاته تع

اقول لما فرغ من ذكر الصفات السلبية شرع في ذكر الصفات الثبوتية
وهي قسمان الاول ما يتوقف عليه الالهية والثاني ما لا يكون كذلك فبدا بالقسم
الاول وبعده في الثاني ... قبل الخوض في الدليل لا بد من تعريف
معنى القادر فنقول القادر هو الذي يصح عنه الفعل والترك بحسب الدواعي
المختلفة ... ان الصحة ان شاء ان يفعله فعل وان شاء ان لا يفعل فعل
ولما ... الاحتمالات ... السحر ... لكن ذلك لا يظهر ...
من ... والسحر ...

موقوف على ارادتهما وارادتهما ... لانهما اذا ...
فنقول الدليل على انه تعالى فاعل بالقدرة والاختيار لا موجب بالذات انه لو
كان موجبا بالذات لزم احد الامور الثلاثة وهو اما قدم العالم او التسلسل او وجود
حادث لا اول له والتالي بط بيان الشرطية ان ما في العالم من الحوادث
لا يخلو اما ان لا يتوقف على شرط حادث او يتوقف فان لم يتوقف اصلا لم يتوقف
على شرط اصلا ... موقوف على شرط قديم لزم من قدمه قدم العالم والا لزم تخلف
الاثر عن المؤثر التام وهو مح وان توقف على شرط حادث فاما ان يتوقف
على وجود حادث او على ارتفاعه والاول مح لانه يعود الكلام في حدوثه ويلزم
التسلسل لانه يلزم احتياج كل شرط الى شرط اخر مقارن له الى غير النهاية والثاني
ايضا مح لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا اول لها لانه ح يكون وجود كل
حادث مسبوقا بارتفاع حادث مسبوق بارتفاع اخر الى غير النهاية
وانه مح لانا اذا اخذنا الحوادث الماضية من العصر ... الى زمان الطوفان
جملة والحوادث الماضية الى زماننا جملة اخرى ثم طبقنا نهاية الجملة
الاولى على نهاية الجملة الثانية فلا يخلو اما ان يظهر التفاوت من ذلك الجانب الاخر
او لا يظهر فان لم يظهر فهو مح لاستحالة ان يكون الجملة الناقصة مثل الجملة الزائدة
وان ظهر لزم انقطاع الجملة الاولى وهي الجملة الناقصة فيكون متناهية ...
... وحسبي ... واذا ثبت تناهي الجملة الاولى يلزم تناهي الجملة الثانية ايضا
لان الثانية انما زادت على الاولى بعدد متناه وهو العدد الذي من زمان الطوفان
الى زماننا والزائد على المتناهي بعدد متناه يكون متناهيا فان قيل هذا

البرهان ...

ان كان المبني على الملازمة في اعلى زمان ما ممنا قلت فانه الاعادة المسلم على عدم
اختصاصه بجميع الاجزاء كما ظن بعضهم قال قد كلف اقول هذا اعتراض على
البرهان المذكور مع الجواب عنه وتقرير الاعتراض ان يقال لا نم انه لو لم يوجد المؤثر
الموجب العالم على شرط حادث لزم قدم العالم فان حصول الاثر كما يتوقف
على حصول المقتضي يتوقف ايضا على انتفاء المانع والازلية مانعة من صدور العالم
عن القادر وتوجيه الجواب ان نافي الموجب في العالم لم نسلم ان عدم
العالم يلزم تخلف الاثر عن المؤثر التام قوله الازلية مانعة قلنا الازلية انما تنافي
وجود الاجسام في الازل كما هو مذهب حدوث الاجسام فلا نسلم ان وجود
ساكنة في حيز وجود الاجسام ساكنة في الازل وسقط ما ذكرتم انه ممكن
سلمنا مانعة للازل عن وجود الاجسام مطلقا في الازل لكن لم لا يكون المؤثر
موجبا لكان ينبغي اذا زال هذا المانع لم يوجد العالم معه لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة وهذا المانع مفقود قبل ان اوجده بنفسه ايام مثلا وكان
ينبغي لم يوجده قبل ان اوجده لتحقق المقتضي وعدم المانع المذكور والتالي
ظاهر الفساد قال قد الجملتان اقول هذا اعتراض اخر وتوجيهه ان يقال
لا نم امتناع الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية وما ذكرتم من الدليل عليه يبطل
لانه مبني على كون الجملتين الموجودتين فاتصافه بالزيادة والنقصان وهو
ممنوع لان ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه ولما
كان الجملتان غير موجودتين في الخارج امتنع اتصافهما في الخارج بالزيادة
والنقصان فان الوهم ما دام يكون حاضرا امتنع اتصافه بكونه ايضا اذا
مضى حال اتصافه به

الجبر

احسن بان ذكر وصفا اعتباريا لا خارجيا فان قيل لم لا يكفي وجود الجملتين في الذهن
لجواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قلت الذهن لا يقوى على استحضار الذوات
الغير المتناهية على التفصيل بل انما يقوى على استحضار معنى لا الاجمال وهو معنى
واحد لا كثرة فيه ويقوى الجواب انا ذكرتم منقوض بالزمان فانكم اتصفتم الزمان
بالزيادة والنقصان مع ان اجزاء الزمان بمجموعها فقط لا توجد معا
واذا جاز ذلك في الزمان فليجز مثله هاهنا ايضا او نقول ما ذكرتم من ان المعدوم
لا يتصف بالزيادة والنقصان منقوض بما ذكر من ان الغد الى الابد اكثر من الغد
الى اليه فان الجملتين معدومتان مع جواز اتصافهما بالزيادة والنقصان قال وقد
لم لا يكون اقول هذا اعتراض آخر على البرهان المذكور وتوجيهه ان يقال سلمنا
ان المؤثر في وجود العالم هو القادر لكن لا نم ان ذلك القادر هو الواجب
لذاته ولم لا يجوز ان يكون الواجب اثر فيه على سبيل الايجاب موجودا
مجردا ليس بجسم ولا حال في الجسم وذلك الموجود هو الذي خلق العالم وتقرير
الجواب ان يقال ان ذلك الوسط يمتنع ان يكون قديما لان كل موجود سوى الواجب
الواحد ممكن الوجود لامتناع تعدد الواجب لذاته وكل ممكن الوجود مفتقر
الى سبب لامتناع الترجيح من غير مرجح وكل مفتقر الى السبب محدث لان تأثير المؤثر
في ذلك الممكن اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل
والا لزم ايجاد الموجود وكذا الثالث واما الثاني فيلزم حدوثه لا انه
واذا كان الوسط محدثا لزم كون الواجب لذاته هو القادر المختار اذ فعل
الموجب لا يكون محدثا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التاثير آن
الوجود لكنه يكون مقدما

من الفلاسفة

في الموجب بالذات فلا يلزم المحال الموجود قال احتج المخالف أقول احتج
الحكماء على نفي القادر بوجوه الأول أن المؤثر في وجود الشيء لا يخلو إما أن
يكون مستجمعا لجميع الشرائط المعتبرة في المؤثرية إما حال كان أو شيئا أو لا
يكون والثاني ما كان امتنع وجود القادر أما على التقدير الأول فلأن المؤثر
إذا استجمع الشرائط كان الأثر واجب الصدور عنه إذ لو كان جائز الصدور
لكان فعله الأثر تارة وتركه أخرى ترجيحا من غير مرجح لأن الأثر مع استجماع
جميع الشرائط واستواء نسبتها إلى الطرفين والثاني ضروري البطلان وإذا
كان الأثر واجب الصدور لم يكن المؤثر قادرا على ما ذكرتم من التفسير وأما
على التقدير الثاني فهو أن تحقق عدم العوق المعتبرة في المؤثرية فلأنه يمتنع
في صدور الأثر امتناع وجود الأثر عند عدم المؤثر التام وح يلزم انتفاء
القدرة أيضا والجواب عنه بوجهين الأول أن نقول لا نم استحالة الترجيح من
غير مرجح لأن القادر جاز أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح
كما أن الجائع إذا خير بين أكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار
أحدهما على الآخر لا لمرجح أصلا وكما أن الهارب من السبع إذا اعترض له طريقان
متساويان من جميع الوجوه فإنه يرجع إلى مقصوده فإنه يسلك أحدهما دون الآخر
لا لمرجح فإن قيل لو صح ذلك لصح حدوث الشيء الممكن لا لسبب أصلا
وفي ذلك لزوم انسداد باب الصانع وأنه محال قلت لا نم الملازمة فإن بديهة العقل
شاهدة بالفرق بين الصورتين فإن في أحدهما فاعلا مؤثرا دون الآخر وأيضا
العقل يفرق في جواز ذلك بين الفاعل المختار وبين الموجب بالذات إلا أن لي أن
العقل لا يستكثر احتماله

الجائع

الجائع أحد الرغيفين المذكورين وسلوك الهارب إلى توسط أحد الطريقين
فإنه لتساويهما على السواء فإنما يقف حوائلهما دون التعقيب والجواب الثاني
أن نقول إن المؤثر إذا استجمع الشرائط التي يتوقف عليها التمكن من الفعل لا اشتراط
ثم وجوب الفعل وح لا يلزم منه وجوب وجود الفعل لتوقفه على الإرادة
وبعد الإرادة أحد المقدورين على الآخر ليس بعلة أخرى بل هو ذاتي
للإرادة كما أن العلم بخصوص تعلقه بالمعلوم أمر ذاتي له وتعالى أن يقول إن
وجوب الإرادة وجب الفعل وإلا امتنع ويمكن أن يجاب عنه باختيار القسم
الثاني من الأقسام فإن المؤثر لما استجمع شرائط التمكن فإن شاء فعل وإن
شاء لم يفعل فالفعل في نفسه ممكن واعلم أن يمكننا توجيها آخر في الجواب
وهو أن يقال وجوب الفعل أو الترك باختياره وقصده لا ينافي مؤثريته
ومن رام تطبيق كلام المصنف على هذا الوجه فقد ارتكب تعسفا قال الثاني
أقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك بها الحكماء على نفي القادر
وتقريره أن الباري تع لو كان قادرا لزم الدور وذلك لأن اقتدار الفاعل
على شيء موقوف على تميز المقدور في نفسه وتميز المقدور أيضا موقوف على
القادر عليه أما الأول فلأن الاقتدار نسبة بين القادر والمقدور
والنسبة بين الشيئين يتوقف على تميز كل واحد من المنتسبين عن الآخر
لاستحالة اختصاصهما بالنسبة دون غيرهما وأما الثاني فلأن المقدور
هو الذي يقع على حسب إرادة القادر وتكوينه فيكون ذاته آخذة عن
الذات مستفادة منه فيتأخر عنه [illegible]

صفة الترك واذا كان القول بالقادر نفيه اى الجبر كان القول به ايضا
محالا والجواب عنه من وجهين احدهما النقض والاخر الحل اما النقض فهو ان ما
ذكرتموه وارد عليكم في الموجب لان تاثير الموجب في شيء بعينه ليس اولى من غيره فيتوقف على
اختيارا لانه يمتنع ايضا يتوقف على تاثير الموجب فيلزم الدور والحل
فهو ان يقال ان النسبة التي بين القادر والمقدور لما كانت [illegible] لا يرجح
يستدعي تعين المقدور [illegible] في علم القادر لانه الخارج [illegible] كانت
النسبة يتوقف على تعين المقدور في علم القادر وتعين المقدور في الخارج
يتوقف على تعلق الارادة فلا دور قال [illegible] المقدور اقول [illegible]
تقرير الدليل ان يقال لو كان المؤثر قادرا فالمقدور اما ان يكون موجودا او
معدوما واياما كان فلا قدرة اذ الحاصل في الحال [illegible] من الوجود لكون [illegible]
يكون ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والجواب من الوجهين احدهما انا ذكرنا [illegible]
عدم التمكن في الحال على الايجاد او اعدامه ولا يلزم منه نفي التمكن والقدرة
مطلقا لجواز ان يكون متمكنا في الحال من الايجاد في الاستقبال فان قيل لا يمكنه
في الحال على الشيء الذي يوجد في الاستقبال لانه شرط الحصول في الاستقبال
حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال قلنا هذه مغالطة وانما
يلزم ذلك ان لو قلنا انه في الحال متمكن من الايجاد في الاستقبال وليس
كذلك بل نقول انه متمكن من الايجاد في الزمان المستقبل على ان يكون الحال
ظرفا للتمكن والزمان المستقبل ظرفا للايجاد وهم [illegible] بان ذلك [illegible] والوجه
الثاني ان المكنة حاصلة في الحال على المقدور نظرا الى ذات المقدور
من حيث هو مع قطع

النظر عما هو عليه من وجود او عدم ولا نعني بالقدرة الا هذا قال الرابع اقول
توجيه هذا الدليل ان يقال لو كان المؤثر في العالم قادرا لكان متمكنا على الفعل
والترك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك لكن الترك يستحيل
ان يكون مقدورا لان الترك نفي محض فلا يكون مقدورا لان القدرة لا بد لها من
اثر والعدم ليس اثرا ولان الترك عدم مستمر لان [illegible] او حدوثه وابقاه
على العدم [illegible] فلا يكون فعلا للقادر [illegible] والا يلزم تحصيل الحاصل
والجواب عنه انا ذكرنا [illegible] على ان المؤثر ليس فاعلا للترك ومؤثرا فيه
ولا يلزم منه نفي القادر لان القادر هو الذي يصح ان يفعل الشيء وان لا يفعله
والمراد بقولنا لا يفعله ان لا يخرج الفعل الى الوجود بل يبقيه على العدم لان يوجد العدم
ويفعل الترك واذا كان كذلك فلا استحالة في اسناده الى الفاعل المختار ولا يلزم ان يكون
مقدور الفاعل امرا وجوديا او نقول لا نسلم ان الترك ليس مقدورا للفاعل قوله
الترك نفي محض وعدم مستمر قلنا ممنوع فان الترك هو الاشتغال عن الفعل وهو
امر وجودي قال [illegible] انه تعالى قادر اقول مذهب اصحابنا ان الله تعالى قادر
على كل المقدورات [illegible] الموجب [illegible] على المقدور ذاته لانه كان [illegible]
في نفس جميع صفاته ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية الى الكل سواء فيكون قادرا
على جميع الممكنات وايضا المقدورات [illegible] في المقدورية ويلزم منه كون الكل
مقدورا لله تعالى اما الاول فلان علة المقدورية هي الامكان والا لكانت اما
الوجوب والامتناع وهما ينافيان المقدورية واما الامكان وصف مشترك بين جميع
الممكنات واما الثاني فلان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول ولانه لو
اختص قادريته بالبعض

لا بجعله محصص غيره انه يساوي نسبته الى الكل فيكون مفتقرا في كماله الى الغير وانه
قال وعند الفلاسفة اقول ذهب الفلاسفة الى انه يستحيل ان يكون فاعلا
لشيئين بلا توسط لانه تعالى واحد من كل وجه والواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد تكون
الهيولى فيه ولا يخفى عليك ان ذكر مذهب الفلاسفة ههنا غير مناسب لان هذا البحث متفرع
على كونه تعالى قادرا والفلاسفة ينكرون هذا الاصل وذهب المنجمون الى ان المؤثر في الحوادث
هو اوضاع الافلاك والكواكب لانا نرى تغيرات العالم منوطة باحوال الفلكيات
كما في الليل والنهار والفصول الاربعة وغيرها واجيب بان الدوران لا يفيد
القطع بالعلية لتخلف العلة عنه في بعض المواضع فان كل واحد من المتضايفين دائر مع
الآخر وجودا وعدما مع انه ليس احدهما علة للآخر وكذلك الجزء الاخير من العلة وسائر
شروط العلة ولوازمها المساوية دائر مع الحكم وجودا وعدما مع ان شيئا منها ليس
علة للحكم وذهب الثنوية والمجوس الى انه تعالى ليس قادرا على الشر والا لزم ان يكون
شريرا وهو ممنوع واجيب بمنع الاستحالة فانما يلزم كونه شريرا لان معناه فاعل
الشر ... اطلاق هذا الاسم عليه لعدم الاذن فيه شرعا واعلم ان المشهور
في ... هو قول الثنوية فلو كان فاعلا للخير ايضا لزم ان يكون
الواحد خيرا وشريرا وهو ممنوع والجواب منع الاستحالة فانا سنقيم الدلالة على ان
جميع المخلوقات واقعة بقدرة الله تعالى وذهب النظام الى انه تعالى لا يقدر على القبيح
والا لزم احد الامرين وهو كونه جاهلا بكونه قبيحا او كونه محتاجا اليه لانه
ان لم يعلم قبحه لزم الامر الاول وان علمه لزم الامر الثاني لان الحكيم لا يفعل القبيح
مع العلم بقبحه الا لحاجة واجيب اولا بان كل ما فعله تعالى فهو حسن لا قبيح
الله واذا كان كذلك

مصفوفة بانه قبيح بانه تعالى قادر على فعله ولكن عند صدوره منه لا يكون قبيحا ... الجواب
اتصاف فعله بالقبح وكذلك لا يلزم من كونه قادرا على القبيح صدور القبيح عنه فانه
قد لا يصدر عنه لوجود المانع من حصوله وهو ان الداعي الى فعله لا يوجد الا لعدم
القبح علمه وذهب البلخي الى انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة
او معصية او عبث وذلك على الله تعالى محال والجواب ان الفعل في نفسه حركة او سكون
مثلا وكونه طاعة وسفها وعبثا احوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد
والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وذهب ابو علي وابو هاشم الى انه قادر على
مثل مقدور العبد لكونه غير قادر على نفس مقدور العبد لان المقدور يجب
وقوعه عند حصول ارادة الفاعل بفعله وعدم وقوعه عند عدم ارادته فلو كان
مقدور العبد مقدورا لله تعالى فاذا اراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه
لزم وقوعه لتحقق الداعي وهو ارادة الله تعالى ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو
كراهة العبد وهو محال والجواب لا نم ان تحقق الصارف وهو الكراهة يمنع وقوع
الفعل لانه انما يمنع ان لو لم يكن هناك سبب آخر مستقل بايجاد ذلك وليس كذلك
فيما نحن فيه فان ارادة الله تعالى مستقلة بايجاد ذلك الشيء فيوجد عند تعلق
الارادة به قال الثاني اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا طائفة من
قدماء الفلاسفة احتج الجمهور بوجوه اربعة احدها ان الله تعالى مختار لما تقرر
والمختار لا بد له من شعور بما يقصد ايجاده فيكون عالما الثاني ان افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل
من كان فعله محكما متقنا كان عالما ... فقال ... المقدمة الاولى فيدل عليها
تشريح اعضاء الانسان وكيفية منافعها وتركيب الافلاك والكواكب اذ لا يفي بالاحكام
والاتقان الا التركيب العجيب

قوله خاصية اللطيف المتضمن للفوائد والمنافع واما المعدوم النافيه سد بستة
فان قيل ان بعض الحيوانات كالنحلة يفعل فعلا محكما كبناء البيوت العجيبة
التي يعجز عنها الانسان بلا مسطر ولا فرجار مع عدم العلم والجواب ان صدور
هذه الافعال من بعض الحيوانات انما هو بسبب ان الله تعالى اقدرها على تلك الافعال العجيبة
والهمها كيفية ايجادها والى هذا السؤال مع الجواب اشار بقوله وما يرى من ترتب
افعال الحيوانات الخ وفي هذا الجواب بطلان السائل لما ادعى ان فيه حقيقة الحيوانات
على افعالها العجيبة لو انها حي تحت ما بسبب اقدار الله تعالى والاولى ان يجاب
بان كل حيوان يفعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط وذلك لا يضرنا قال
السابع اقول هذا دليل استدل به الحكماء على كونه تعالى عالما بذاته وبجميع ما عداه اما كونه
تعالى عالما بذاته فلان ذاته تعالى حاضرة لذاته ويلزم من ذلك كونه عالما بذاته اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم والحضور اعم من
حضور الشيء عند نفسه او عند غيره واما كونه تعالى عالما بجميع ما عداه فلان ذاته
تعالى مبدأ لجميع ما عداه اما بوسط او بغير وسط وهو عالم بذاته فيكون عالما
بكونه مبدأ لجميع ما عداه والعلم بذات المبدأ يوجب العلم بجميع ما هو معلول له وذلك
لان العلم بذات العلة الكاملة علم بكونها موجبة للمعلول لذاتها وكل من علم انها موجبة
للمعلول علم المعلول اما الصغرى فلان العلة اذا كانت لذاتها موجبة للمعلول
كان كونها لذاتها موجبة للمعلول لازما قريبا لها فيكون بينا لما مر في علم المنطق
ان كل لازم قريب بين واما الكبرى فلان كون العلة موجبة للمعلول لذاتها امر
متضايف المعلول والعلم بالاضافة يتضمن العلم بالمضافين فيلزم من كونه عالما
بالمعلول ولما كان جميع ما عداه معلولا

كان عالما بجميع الموجودات وهو المطلوب وعندي فيه نظر اما اولا فلان مجرد حضور
الشيء عند غيره ليس علما بل العلم هو حضور الشيء عند العالم وكونه عالما هو
المتنازع فيه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وما ذكر من بيانه
بان كون اللازم القريب بينا وهو ممنوع لان اقوى ما استدل به عليه انه لو لم
يكن كذلك لامتنع العلم بالقضية المجهولة لانه يحتاج الى اثبات محمولها لموضوعها
الى واسطة ويتسلسل الكلام اليها ونسق وهو ضعيف لانه انما يدل على كون بعض اللوازم
القريبة بينا ولا يدل على التعميم قال الرابع اقول هذا دليل آخر للحكماء على كونه
تعالى عالما بذاته وبجميع الموجودات وتقريره ان الباري تعالى مجرد والا لكان مركبا
وكل مجرد يجب ان يكون عالما بذاته وبسائر المجردات اما كونه عالما بسائر المجردات
فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا بنفسه وكل ما كان كذلك صح ان يكون معقولا
مع كل ما يعقل من المعقولات وكل ما كان كذلك صح على ماهيته ان يقارن ما ليس
الماهيات بناء على ان التعقل يستدعي مقارنة ماهية المعقول للعاقل فاذن كل
مجرد يصح ان يقارن ماهيته سائر الماهيات فتلك الصحة لا يخ اما ان يشترط فيها كون
تلك الماهية في العقل او لا يشترط فيها ذلك فان اشترط فيها ذلك يلزم ان يكون صحة
وجود الشيء متأخرة عن وجوده لان كون تلك الماهية في العقل عبارة عن مقارنة
تلك الماهية للعاقل لكن الوجود متأخر عن الصحة هنا وقال المصنف يلزم ان يكون
الشيء شرطا لنفسه وهو ايضا صحيح لان صحة المقارنة شرط لوجود المقارنة
فلو كان وجود المقارنة ايضا شرطا لها يلزم كون الشيء شرطا لنفسه وهو محال فثبت
ان لا يكون المقارنة في العقل شرطا لصحة المقارنة وفي تلك الماهية المجردة اذا
وجدت قائمة بنفسها

الخارج امكن ان يقارن ماهيتها ماهية الاشياء المعقولة ولا معنى لتعقل الاشياء
المقارنة فاذن كل ماهية مجردة يصح عليها ان تعقل سائر الماهيات المجردة
وكل ما صح في حق المفارقات وجب حصوله بالفعل لاستحالة القوة في واجب الماهية على ما سبق
فاذن كل ماهية مجردة وجب ان تعقل جميع الماهيات واما كونه عالما بذاته فلما ذكر لان
ذاته حاضرة عنده وهو المعني بالعلم على ما تقدم واما لانه عالم بسائر الماهيات
وكل ما علم سائر الماهيات امكن ان يعلم نفسه ايضا اذ يمكن ان يعلم كونه عالما بغيره وذلك
يتضمن علمه بنفسه وكل ما صح على المجرد يجب حصوله بالفعل فوجب ان يكون الباري تعالى
عالما بذاته وهو المطلوب والوجهان الاخيران من الوجوه قد اعتمد عليه الحكماء
في اثبات العلم للباري تعالى وذكر المصنف انهما ضعيفان اما في الوجه الاول فلانا لا نم
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما ذكرناه سلمناه لكن صحة ما ذكرتم مبني على
كون الواجب تعالى لذاته مجردا وموجبا للغير وهو ممنوع وايضا صحة ما ذكرتم مبني
على كون العلم حصول ماهية الشيء في العقل وهو ايضا ممنوع وايضا حضور الشيء
عند نفسه تعالى لانه يقتضي اضافة تستدعي تغاير المتضايفين وكفى ما ثبت هذا
المنع واما النظر في الوجه الثالث فلانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل فان واجب الوجود
مجرد مع انه ممتنع عن تعلقه بالشيء عندكم سلمناه لكن لا نم ان صحة مقارنة المجرد لماهية
اخرى في الذهن تستلزم صحة مقارنتها في الخارج وانما يلزم ان لو كانت المقارنة الاولى
تساوي المقارنة الثانية في الحقيقة وهو ممنوع فان المقارنة حصول الانواع [illegible] الاول
مقارنة الحال في المحل والواحد الثاني مقارنة الحال للمحل العاقلة مقارنة المحل للحال لكون
الجسم محلا للسواد فاذا كان كذلك فلا يلزم من صحة احدى المقارنات صحة الاخرى كما اجاب
المولى المحقق نصير الدين.

عن هذا المنع بان وجود نوع من المقارنات دال على وجود مطلق المقارنة
وهو كاف في تعميم بعض الحجة وفيه نظر لان مطلق المقارنة لا يستدعي التعقل
انما المستدعي له مقارنة محل الى صلاحية العاقلية لحال الى صلاحية المعقولية قال
احتج المخالف اقول احتج من انكر كونه تعالى عالما بوجوه تعرض الاول ان تعالى لو كان
عالما بالشيء لزم كونه عالما بذاته والتالي باطل بيان الشرطية ان ذلك الشيء
المعلوم اما ان يكون ذاته او غيره فان كان ذاته فقد صح الملازمة وان كان
غيره لزم كونه تعالى عالما بانه يعلم ذلك الغير لما تقدم وعلمه بذاته واما بيان بطلان التالي
فلان العلم اما اضافة بين العاقل والمعقول واما صفة حقيقية تقتضي حصول
صورة الشيء في العقل واياما كان يستحيل كونه تعالى عالما بذاته اما الاول فلان
الاضافة بين الشيء ونفسه محال واما الثاني فلان حصول الشيء في ذاته محال لاقتضائه
الذات باعتبار العالمية غير الذات باعتبار المعلومية لانا نقول كون الذات عالما موقوف
على المغايرة فلا يتوقف المغايرة عليه وايضا كونه عالما ومعلوما فرع لقيام
العلم به فلا يكون قيام العلم به فرعا له ثم اجاب المصنف بوجهين الاول
النقض الاجمالي وتوجيهه انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون الانسان
عالما بنفسه لاستلزام ما ذكرتم وان لم يلزم علم الانسان بنفسه واللازم ظاهر الفساد
فانا نعرف من الضرورة بان انفسنا مدركة لوجودها وتمكنها لكل علمنا بانفسنا لكانوا
ذوي اتحاد الوجود فلنا هذا الفرق ضعيف لان الماهية سواء كانت مركبة
او بسيطة لا تعلم بنفسها الوجه الثاني ان تعقل الباري تعالى علم الباري تعالى بنفسه
حقيقته فاذا وحدته واضافته مخصوصة الى ذات الله تعالى كما هو مذهب اهل
السنة فان العلم بالشيء

اضافة بينه وبين ذلك المعلوم واذا كان كذلك لا يلزم من علم البارى تعالى بنفسه
اضافة الشيء الى نفسه لان الاضافة في بين العلم والذات لا بين الذات ونفسه
ولا يلزم ايضا حصول الشيء في نفسه اذ العلم على هذا التفسير ليس حصول
الصورة المساوية للمعلوم في العالم واعلم انه يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو
ان يقال لا نم امتناع اضافة الشيء الى نفسه فانا نقول ذاتي وذاتك مع ان
المتنفس شيء واحد سلمناه لكن المغايرة حاصلة فيما نحن بصدده لان
كل شخص فانه يزيد على ماهيته الكلية بقيد زائد وهو التشخص فيكون هناك
امران احدهما الماهية الكلية والآخر التشخص ويحصل من مجموعهما ذاته المخصوصة
فاذا جعلنا العاقل هو الذات المركبة من الامرين والمعقول كل واحد من جزئيها
اعني الماهية الكلية والتشخص حصلت المغايرة بين العاقل والمعقول وبهذا الاعتبار
يصح ان يقال ذاتي وذاتك بان يكون المضاف احد ما ذكرنا من الامرين والمضاف
اليه هو المجموع الحاصل منهما قال الثاني اقول هذا هو الوجه الثاني لمنكري العلم
وتوجيهه ان يقال ان البارى تعالى لو كان عالما فاما ان يكون علمه نفس ذاته او زائدا
عليها والقسمان باطلان اما الاول فلما مضى في الفرع الثاني واما الثاني فلانه
لو كان زائدا على ذاته يلزم كون البسيط قابلا وفاعلا والتالي باطل بيان الشرطية
انه لو كان زائدا على ذاته لكان ممكنا لانه صفة قائمة بذات البارى تعالى وصفة الممكن لا بد له
من مؤثر والمؤثر ليس الا ذات البارى تعالى فيكون هو فاعلا للعلم وقابلا له معا وهو محال لما
مر في بحث العلة والمعلول والجواب عنه ان يقال لا نم امتناع كون البسيط قابلا وفاعلا
وقد مر الكلام فيه قال الثالث اقول تقرير هذا الوجه ان يقال العلم اما ان
يكون صفة الكمال او لا

واما اذا كان وجب سلبه عن الله تعالى اما على الاول فلانه يلزم ان يكون تعالى ناقصا
في نفسه كاملا بغيره وانه محال واما على الثاني فلان كل ما لا يكون صفة كمال وجب تنزيه الله
تعالى عنه وتوجيه الجواب ان يختار كون العلم صفة كمال ولا يلزم منه ان يكون كماله بسبب
اتصافه بالعلم بل ذاته تعالى كامل بنفسه وكامل علمه انما يكون لكونه صفة قائمة
بذاته وكمالية صفة الكمال اذا كانت ناشئة عن الذات كان ذلك علامة كمال الذات و
النقصان انما يكون ان لو كانت ناشئة عن غيره قال من عادة اقول
شرع في كونه تعالى عالما بخلاف الاول انه تعالى عالم بكل الممكنات المعلومات على ما
هي عليه من كونه جزئيا او كليا ومن كونه واجبا او ممكنا او ممتنعا لنا ان المقتضي لعالمية
الله هو ذاته ونسبة ذاته الى جميع المعلومات على السواء فلما كان عالما بالبعض
وجب ان يكون عالما بالكل والا لزم التخصيص من غير مخصص لا يقال المخصص
الارادة لان الارادة والشيء يتوقف على العلم به وزعم بعض الفلاسفة انه تعالى
لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي بل على وجه كلي والعلم على الوجه الكلي ان يعلم
الشيء بما له من الصفات الكلية دون ان يتعلق بزمان معين كما نعلم خسوفا
جزئيا بانه يوجد عند وصول الشمس الى موضع كذا والقمر الى موضع كذا
في تاريخ كذا حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس لا ان هذا
الخسوف حاصل الآن او حصل فيما مضى او سيحصل وكما يعقل جلوس معين
بانه جلوس انسان طويل كاتب عالم عند طلوع الشمس يوم كذا في سنة كذا
في موضع كذا يكون بينه وبين خط الاستواء او المشرق او المغرب مقدار كذا
لا ان هذا الجلوس وقع او واقع الآن او فيما مضى او يقع وبعد هذه العلوم
لا يعلم بعض المعلوم فان

هذه العلوم حاصلة مثل حصول الخسوف والحلول ومنهما وبعدهما كذا فاذا
تعلقت بزمان معين فاذا بعد تغير اذا اشتد ذلك حصول احتج الفلاسفة بان الله
لو علم الجزئيات على وجه جزئي لزم احد الامرين وهو اما الجهل او التغير في صفات الله
والتالي بشأن الطرفة انه لو علم كون زيد في الدار في الزمان معين وعند
الخروج منها ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير والجواب عنه منع
الشرطية وما في بيانها ضعيف لان عدم ذلك العلم يوجب الا تغير اضافة مخصوصة
بين علمه وبين ذلك العلم لان كونه عالما بذات المعلوم اضافة بين المعلوم وبين علمه وتغير
تغير ذلك المعلوم تغير تلك الاضافة والتغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات والصفات
قال وقيل أقول زعم قوم ان الله تعالى لا يعلم غير المتناهي لوجهين الاول ان كلا
متناه ليس بمتميز وكل معلوم متميز ينتج أن غير المتناهي ليس بمعلوم اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان كل ما كان متميزا بعينه خارج عنه وكلما كان غير خارج عنه
كان متناهيا فلو كان غير المتناهي متميزا كان متناهيا وهو محال الوجه الثاني انه
لو كان عالما بغير المتناهي لكان له علوم غير متناهية والتالي باطل لبطلان التسلسل
هو ان العلم بكل معلوم يجب ان يغاير العلم بمعلوم آخر لانه يمكن ان يعقل كون الشيء
عالما بشيء مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فيلزم ان يكون
هناك علوم غير متناهية واما بطلان التالي فلاستحالة وجود غير المتناهي في
الخارج لما تقدم واما لانعكاسه للاجماع على استحالة العلوم الكثيرة في ذاته تعالى ولان
مراتب العلل في هذه المسألة لا تدل على مذهبنا ان الله تعالى عالم بعلم
واحد وانه ليس عالما بعلم فلو قلنا انه عالم بعلمين او اكثر كان ذلك خلافا
للاجماع واما قوله

والا

وان

قول اي سعيد الصعلوكي انه تعالى عالم بعلوم غير متناهية لا بعدد له لكونه
مسبوقا بهذا الاجماع فيكون حجة عليه والجواب عن الاول ان يقال ان اريد بقولكم
كل معلوم متميز ان جميع المعلومات من حيث هي متميزة فالكبرى ممنوع وان عني به
ان كل واحد من المعلوم متميز فالكبرى مسلمة ولكن ذلك لا يفيد لكم المطلوب الذي
هو ان غير المتناهي لا يكون فردا واحدا من المعلومات ولا نزاع فيه والجواب عن الثاني
منع الملازمة قوله العلم بكل معلوم مغاير العلم بمعلوم آخر ممنوع وما ذكرتم في
بيانه لا يدل على تغاير العلمين بل على تغاير النسب والتعلقات وذلك انما يستلزم
كون التعلق وهو المعلوم وغير التعلق به وبين العلم غير متناهية ولا استحالة
في عدم تناهي الامور الاعتبارية والعدمية قال الثالث أقول اختلف الناس في
ان الله تعالى هل هو عالم بالعلم اولا وان علمه مغاير لذاته او عينه فذهب اصحابنا
الى انه عالم بعلم مغاير لذاته وذهب المعتزلة الى نفي العلم وسائر الصفات الحقيقية
وقالوا ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات وقادر بلا قدرة بل بالذات وذهب
بعض الفلاسفة الى ان علمه عين ذاته على معنى ان علمه متحد بذاته ويشبه هذا
المذهب الى المشائين وهم اصحاب ارسطو وكذا الكلام في القدرة والحياة
احتج اصحابنا بوجهين الاول يدل على مغايرة العلم وغيره من الصفات انه
والثاني على مغايرة العلم فقط تقريره الوجه الاول ان الدليل الدال على كونه عالما بالغير من نوعها
ذاته وبين قولنا ذاته عالم او قادر فان الاول مجرد حمل الموصوف والثاني
هو الموصوف مع الصفة ولو كان المفهوم من علمه عين المفهوم من ذاته لما كان كذلك
وهذا كما انا نعلم العلم بوجود ذات الله تعالى نفتقر الى دليل يدل على وجود علمه

وقدرته

عبر بالوجه إشارة إلى أن تعلق العلم إما أن يكون عبارة عن إضافة مخصوصة بين العالم و
المعلوم كما هو مذهب بعض المتكلمين ومختار الإمام في بعض تصانيفه وقد اعترف
أبو علي وأبو هاشم الجبائيان بهذا الزائد ولكن يسميانه العالمية لا العلم فلا نزاع
في المعنى وإما أن يكون عبارة عن صفة حقيقية ذات إضافة بينها وبين المعلوم كما هو
مذهب أكثر الأشاعرة وإما أن يكون عبارة عن صور المعلومات القائمة بأنفسها
في الخارج وهي المثل الأفلاطونية فإن أفلاطون ذهب إلى أن لكل معلوم
مثالاً في الخارج فإنما يعلم إذا انتسب إليها النفس إذا ذكرنا وإما أن يكون
عبارة عن صور المعلومات القائمة بذات العالم كما هو مذهب الحكماء وعلى كل تقدير
من هذه التقادير يكون مفهوم العلم مغايرا لمفهوم ذات الله تعالى وهو المطلوب وأما
ما ذهب إليه الفلاسفة من الاتحاد فمشاكسة تعلم من الدليل الذي ذكرنا على بطلان
اتحاد الاثنين قال احتجوا بوجوه أقول احتج منكرو الصفات بوجوه أما
الفلاسفة فاحتجوا بأن القول بالصفات يؤدي إلى أن يكون الباري تعالى قابلاً
لشيء وفاعلاً له وهو محال لأن الصفات لما كانت مفتقرة إلى الموصوف كانت ممكنة
ولا مؤثر لها إلا ذات الموصوف أعني الواجب لذاته فيكون ذات الواجب فاعلا
للصفات وقابلا لها وإنه محال والجواب منع استحالة كون البسيط قابلا وفاعلا
على ما سيجيء بحثه في العلة والمعلول وأما المعتزلة فقد تمسكوا في نفي الصفات بوجهين
الأول أنه لو قامت بذاته تعالى صفات لكانت إما قديمة أو حادثة والثاني يقتضيه
بطلانها أما كونها قديمة فلوجهين أحدهما أن القول به يؤدي إلى كثرة القدماء وتعددهم وذلك كفر بإجماع
المسلمين ألا ترى أن الله تعالى حكم بكفر النصارى في قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث
ثلثة لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلثة

أي الصفات

الاقنوم الاصل

أي الصفات الثلث وهي الوجود والعلم والحياة فإذا لزم الكفر من إثبات ثلث صفات
فلزومه من إثبات ثماني صفات كما هو مذهب بعض المتكلمين أو تسع صفات كما هو مذهب
آخرين كان أولى والصفات الثمانية هي الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع
والبصر والكلام والبقاء والتسع هي هذه الصفات مع التكوين والثاني أنه لو كانت
الصفات القديمة لشارك الباري تعالى في القدم فشاركتها الذات في القدم الذي هو وصف
ثبوتي وامتازت عنها بخصوصيته فيكون كل واحد من الذات والصفة مركبا من المشترك
والمميز فيلزم تركب الواجب لذاته وهو محال والذي يدل على أن القدم وصف ثبوتي
قوله إنه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت وأما بطلان كون الصفات
حادثة فلاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى وإنه محال والجواب إنا نختار كون
الصفات قديمة ولا يلزم من تكثر الصفات القديمة الكفر بل الموجب للكفر تكثر الذوات
القديمة والنصارى إنما كفروا لأنهم وإن سموا الأقانيم صفات إلا أنهم قائلون
في الحقيقة بكونها ذوات وذلك لأنهم اعتقدوا أن أقنوم الكلمة أي العلم انتقل من ذات
الله تعالى إلى بدن عيسى عليه السلام وصار معه هيكلا مخصوصا والشيء الذي
ينتقل من ذات إلى أخرى يكون ذاتا لا صفة قوله ولزم تركب قلنا لا نم فإن القدم
أمر عدمي لا قدم والاشتراك في العدميات لا يوجب التركيب قوله القدم عبارة
عن نفي العدم السابق قلنا لا نم بل هو عبارة عن نفي المسبوقية بالعدم وهو
أمر وجودي سلمنا كونه وصفا ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركيب لكونه
اشتراكا في أمر عارض والاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب قال
الثالث على علمه أقول هذا الوجه والذي بعده من الوجوه التي تمسك بها المعتزلة

لانه تعالى لو كان عالما بالله وواجبة لذات الله لم يكن معللا بالعلم والمقدم حق
اما الشرطية فظ واما حقية المقدم فلان العالمية لو كانت حالة لكان حروره
العالمية وهو مح وكذا الكلام في القادرية المعللة بالقدرة والحيية المعللة بالحيوة
ووجه الجواب ان معنى الوجوب يطلق على معنيين احد الوجوب بالذات والاخر الوجوب
بالغير وان عنيتم بالوجوب في هذا الموضع المعنى الاول فلا نم حقية المقدم لان العالمية
عندنا واجبة بالعلم لا لذاتها والعلم ايضا واجب لا لذاته بل لاقتضاء ذات الواجب
اياه وان عنيتم المعنى الثاني فلا نم صدق الشرطية فان الواجب انما يستغني عن العلة
اذا كان واجبا لذاته واما اذا كان واجبا لغيره فلا قال الرابع اقول تقرير هذا
الوجه انه تعالى لو كان عالما بالله وقادرا به امرا زائدا على ذاته لكان الله محتاجا
في كونه عالما الى الغير وهو العلم والقدرة والحاجة على الله محال
ووجه الجواب انه تعالى ان كان العلم والقدرة عبارة عن نفس التعلق بين العالم
والمعلوم والقادر والمقدور فالافتقار الى الغير يكون ممنوعا لان التعلق
والقدرة نفس الذات وان كان عبارة عن الصفة المقتضية للتعلق فنقول ان اردتم
بالاحتياج كونه مفتقرا في تعلق العلم بالمعلومات الى صفة العلم وفي تعلق القدرة
بالمقدورات الى صفة القدرة فلا نم استحالته هذا لجواز ان يكون ذات الله
مقتضية للعلم والعلم يكون موجبا للتعلقات العلمية ومقتضية للقدرة والقدرة تكون
مقتضية للتعلقات الايجادية لم قلتم ان ذلك مح فان النزاع ما وقع الا فيه وان
اردتم بالحاجة شيئا آخر فبينوه وههنا وجه آخر في الجواب وهو منع الشرطية بناء على
ان صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته قال الثالث اقول اتفق جمهور
العقلاء على انه سبحانه و

قال الحكماء ان ارادته عبارة عن علمه المحيط بنظم الوجود
من الازل الى الابد

تعالى لكنهم اختلفوا في معنى الحيوة فذهب الجمهور من العلماء وابو الحسين البصري من
المعتزلة الى ان معنى الحيوة هو انه لا يمتنع منه ان يعلم ويقدر اي صحة العلم والقدرة
نفس هيئة الا الذات المستلزمة لا صفة زائدة هذا الامتناع وذهب جمهور اصحابنا
الى انها صفة مقتضية لزم الترجيح بلا مرجح لان ذات الباري تعالى تساوي سائر
الذوات في الذاتية ثم ان ذات الباري تعالى تقتضي صحة العلم والقدرة وبعض الذوات
كالجمادات لا تقتضي عليها ذلك فلولا اختصاص ذات الباري تعالى
بما يقتضي هذه الصحة لكان حصول هذه الصحة له دون غيره ترجيحا من غير
مرجح وهو مح واجاب المصنف عن هذا الدليل اولا بانا لا نم ذكرتم يقتضي
ذات الله تلك الصفة المقتضية لصحة العلم والقدرة مع عدم ما لاجله يقتضي
الاتصاف وان الله تعالى الكلام انه وبين وبانها بالالزام انه لولا اختصاص
الواجب بما يقتضي صحة العلم لزم الترجيح من غير مرجح واما يلزم ذلك لو لم يكن
ذاته مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون ذاته المخصوصة
كافية في اقتضاء صحة العلم والقدرة فلا حاجة الى امر زائد والى الجواب الاول
اشار بقوله ويقتضي باتصافه بتلك الصفة والى الثاني بقوله ويندفع بان ذاته
المخصوصة كافية في الاقتضاء ومن هذا تبين توهم من جعل قوله ويندفع جوابا
عن النقض بل هو لفظ المحصل بل على ما قدرناه قال الرابع اقول
اتفق الجمهور على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معنى ارادته فقال الحكماء
هي علمه بانه كيف ينبغي ان يكون نظام العالم حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونها
عناية وبعبارة اخرى هي ان يتعلق علم الله تعالى بما هو الاكمل الاحسن من كل نوع
مع صدوره عنه وقال

حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد ولا طلب

ابو الحسين البصري انما عناه من علم الله تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعي الى الايجاد
وهو مشعر بان الارادة مغايرة للداعي مرة بعد مغايرة العلم والمعلوم وقد نقل عنه
ايضا ان الارادة هي الداعي الى الفعل وذلك عليه في الشاهد وقال النجار
انه معنى كون الله تعالى مريدا انه غير مغلوب ولا مكره وقال الكعبي ان معناه في افعال
نفسه علمه بها وفي افعال غيره كونه آمرا وعند اصحابنا وابي علي وابي هاشم
اي الاشاعرة
من المعتزلة ان الارادة صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى زائدة على العلم والقدرة
مرجحة لبعض مقدوراته على البعض لنا وجوه الاول انا وجدنا بعض افعال الله تعالى
مقدما وبعضها متاخرا مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتاخر وما تاخر
كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتاخر الى مخصص
ومرجح وذلك المرجح اما القدرة او العلم او صفة اخرى لا جائز ان يكون هو العلم
لان العلم بالوقوع تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا للعلم لزم الدور ولا
جائز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع
الاوقات على السوية ولان شان القدرة (التاثير) والايجاد والمفهوم من كون
الشيء مؤثرا وموجدا غير المفهوم من كونه مرجحا ومخصصا لان الايجاد يتوقف
على الترجيح والتخصيص ثم انه لا بد من شيء آخر يكون مخصصا ومرجحا ولا يمكن
ان الحياة والكلام والسمع والبصر لا يصلح لذلك لان الحياة كالقدرة في تساوي
النسبة والسمع والبصر كالعلم في التبعية والكلام لا تعلق له بالايجاد فلا بد من
اثبات صفة اخرى خاصيتها الترجيح والتخصيص وهي المسماة بالارادة
قال لا يقال اقول لما فرغ من تقرير الدليل ذكر عليه اعتراضا تقريره الاول
ان يقال لا نم ان وجود المقدورات في اوقات معينة يحتاج الى مرجح ولم لا يجوز ان يعدم

المتاخر وبالعكس المتقدم جائز فان من الجائز ان يكون كل حادث مخصوصا بوقت دون
وقت قبله او بعده انما لم يوجد لامتناعه وايضا جاز ان يكون وجود هذه
الحوادث العنصرية في علمنا مشروطا بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
ان يكون البارئ تعالى مع كل حركة معينة واتصال مخصوص علة لحدوث حادث
معين فيتاخر وجود ذلك الاتصال بسبب ذلك الحادث وتقرير الاعتراض الثاني
ان يقال سلمنا انه لا بد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو
العلم قوله العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يكون مرجحا للوقوع قلنا نحن
لا نقول ان المرجح للوقوع هو العلم بالوقوع بل العلم انما يكون مرجحا لاحد
الوجهين اي ان يعلم ان الحادث المعين سيوجد في وقت معين وكلما علم
تعالى يستحيل خلافه واذا كان كذلك كان علم الله تعالى بحدوثه وبوجوده في الوقت المعين
كافيا في الترجيح وبانه مع حدوث الشيء في وقت معين يستلزم مصلحة لا تكون
في غيره فعلم الله تعالى باستلزامه للمصلحة يكون مرجحا لوجوده فيه لان خلاف الاصلح
يستحيل وقوعه فظهر مما ذكرنا ان قوله مرجح غير المسلم الذي هو علمه في قوله
او علمه تعالى ولا يستلزم قولنا امكان وجود كل حادث كما يتوهمه بعض الاوهام
قال لا يقال اقول لما فرغ من الاعتراض شرع في الجواب وتوجيه الجواب
عن الاعتراض الاول ان يقال اسناد الاقتدار المقدورات الى المخصص قد تقدم
واما السند الاول وهو امتناع امكان الحادث في وقت معين فباطل لانه
لما صح امكان وقوع الفعل في وقت معين وجب ان يكون ممكنا في كل الاوقات
اذ لو كان ممتنعا لزم ثم صار ممكنا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الى الامكان
وانه محال والا لجاز انقلاب

حو ايضا وحينئذ يوجب استناد باب الصانع ويقال ان يقول ان العالم
مع الوجود في الازل ثم صار ممكن الحصول في لا ازال وذلك يدل على جواز
انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان الح انما هو وجود الفعل الازلي
وذلك باق دائما واما الفعل فيما لا ازال فهو ممكن وهذا الامكان باق دائما
فلا انقلاب فنقول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث المعين
ممتنعا في وقت وممكنا في وقت اخر ولا يدل ذلك على امتناع ولا هذا
الامكان ولا يلزم الانقلاب واما السند الثاني وهو اسباب الحوادث الى
الاتصالات الفلكية فلا يغني عن الارادة لانا نقول الكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع التي هي شرط حدوث الحوادث العنصرية ونقول
ان الافلاك لكونها بسيطة كان جميع الاوضاع بالنسبة اليها متساوية
فكما انه امكن حركتها على وجه يؤدي الى ذلك وكذا امكن ان يتحرك بحيث يصير
النقطة ذات الاخرى بان يتحرك القطب الجنوبي مكان الجنوب الى الشمال ومن
الشمال الى الجنوب وتكون منطقتها على وضع الراس المارة بالاقطاب
الاربعة وكذا امكن ان تكون الكواكب المركوزة في جانب من الفلك مركوزة في
جانب اخر غير الذي هي فيه واذا كان كذلك لزم افتقار تلك الاتصالات والاوضاع
المعينة الى مخصص وبحث الاسباب في الارادة دفعا للتسلسل ولعلم ان تعليل
امكان الحركة على وجه اخر بالبساطة غير واضح لان البساطة لا تستلزم تساوي
جميع الاوضاع والحركات بالنسبة الى البسيط فالاولى ترك هذا التعليل
ويتوجه الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال في جواب السند الاول ان العلم بان
الشيء سيوجد تابع

لكونه بحيث سيوجد لو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور وفي جواب السند الثاني
منع الدلالة على رعاية غير الاصلح غير واجبة على الله تعالى بل افعال الله تعالى ليس
تكون معللة بالمصالح قال احتج المخالف اقول المتكلمون لكونه تعالى مريدا احتج
بانه لو كان مريدا فاما ان يريد لغرض او لا لغرض وكلاهما محال اما الاول فلان من كان
فعله لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو على
الله تعالى محال واما الثاني فلانه عبث وهو على الله تعالى قبيح ولانه يفضي الى الترجيح من غير
مرجح والجواب اما باختيار القسم الثاني قوله يلزم العبث قلنا لا فان اراد
الله تعالى لا لها يعني العلو باعتبار الشيء العبث في وقت معين ولا يلزم منه
الاختيار لما علم واما الترجيح من غير مرجح فقد عرفت جوازه في حق القادر
قال ... اقول ارادة الله تعالى اما ان تكون قديمة قائمة بذات الله تعالى وهو قول
اصحابنا واما ان يكون حادثة وعلى هذا التقدير اما ان يكون له قائمة بنفسه
لا في محل وهو قول بعض المعتزلة واما ان يكون قائمة بذات الله تعالى وهو
الكرامية احتج اصحابنا بوجهين الاول ان الارادة لو كانت حادثة لافتقر
الى ارادة اخرى لما عرفت ان احداث الشيء وخلقه لا يصح الا بالارادة ولو
افتقرت تلك الارادة الى ارادة اخرى لا يصير الارادة الاخرى الى ارادة بالضرورة
ولزم تسلسل الارادات الى غير النهاية وانه محال الوجه الثاني ان ارادة
الله تعالى لو كانت حادثة بنفسها او قائمة بذات الله تعالى والثاني باطل بعينه اما
الاول فلوجهين احدهما ان قيام العرض بنفسه لا في محل غير معقول ولو جاز
ذلك لجاز قيام السواد والبياض وغيرهما لا في محل وثانيهما ان ذوات
الحوادث

علمها امتنع خلوه عن حدث ارادة لا في محل لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات
الله تعالى كنسبتها الى سائر الذوات فالقول باختصاصها بذات الله تعالى دون
غيره يكون ترجيحا من غير مرجح فان قيل ذات الله تعالى لا في محل وكان اختصاص
هذه الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بسائر الاحياء قلنا كونها
لا في محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان يكون علة الاختصاص لان السلب لا يكون
علة للثبوت واما بطلان القسم الثالث فلما تقدم من ان الدليل يمنع ان يكون محلا للحوادث
قال الفصل الثاني اقول لما فرغ من اثبات الصفات التي يتوقف
عليها افعال الله تعالى شرع في اثبات الصفات التي لا يتوقف عليها الافعال
والسابع على الباقي وهذا الفصل يشتمل على مباحث الاول في اثبات
السمع والبصر اعلم انه ورد السمع بذلك وبكون الباري تعالى سميعا
بصيرا واتفق المسلمون على ان الله تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في
ذلك فقالت الحكماء والكعبي وابو الحسين البصري ان ذلك عبارة عن علمه
تعالى بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما فعلى هذا يكون السمع والبصر
عبارة عن علم خاص وقال جمهور الاشاعرة والمعتزلة والكرامية انهما
صفتان مغايرتان للعلم زائدتان على الذات ثم لاصحابنا في اثبات السمع
والبصر مسلكان احدهما الاستدلال بالادلة النقلية وهي قوله تعالى
انني معكما اسمع وارى وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر وقوله وهو السميع العليم وقوله تعالى انك انت السميع العليم الى
غير ذلك من الآيات فان هذه الحجج انما دلت على كونه تعالى سميعا بصيرا ولم
تدل على مغايرتهما

العلم والثاني سوى المصنف رحمه الله وكأنه يذهب مذهب الحكماء والكعبي واصحابه
احتجوا على ذلك بالدليل العقلي واليه اشار بقوله واستدل بها وتقريره
لو لم يتصف الله بالسمع والبصر لكان متصفا بضدهما والتالي محال بيان الشرطية
ان الله تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة
فلو لم يتصف بها كان متصفا بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لكان
متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص تعالى الله عنه وهذا الدليل اقناعي لا
لان للخصم ان يقول لا نسلم ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر والقياس على
الشاهد لا يفيد القطع لجواز ان يكون حقيقة الباري تعالى مخالفة لحقيقتنا وسائر
الاشياء فجاز ان يكون ماهية الباري تعالى غير قابلة للاتصاف بهما واتصف
لا نسلم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به قوله لان من لم يتصف بصفة يتصف بضدها
قلنا ان اريد بضد الصمم عدمها كان معنى هذا الكلام ان من لم يتصف بصفة
اتصف بعدمها وهو حق ولكن لا نسلم استحالة اتصاف الباري تعالى بعدم
السمع والبصر [illegible] وانما الصمم والعمى علامة وجودهما وجودهما
قال احتج المخالف اقول احتج المخالف بوجهين وتقرير الاول انه
لو كان الباري تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما قديمين او حادثين
والتالي بقسميه باطل اما الاول فلانهما لو كانا قديمين يلزم قدم المسموع والمبصر
لانها لا يعقل وجود السمع بلا مسموع والبصر بلا مبصر وذلك يستلزم قدم
العالم وهو باطل عندكم واما الثاني فلانهما لو قاما بذات الله تعالى لزم كونه
محلا للحوادث وان قاما بغير ذات الله تعالى كان صفة الشيء قائمة بغيره وان
قاما لا في محل لزم قيام

لم لا يجوز ان يكونا قديمين قوله يلزم
تغير القديم بحسب والكلام والحوادث تعالى
قدم المسموع والمبصر قلنا ممنوع لان السمع والبصر صفتان يقتضيان
التعلق بالمرئي والمسموع بشرط حضورهما وحدوثهما فيكون القديم قديم
والتعلق حادثا كالعلم ولا استحالة فيه الوجه الثاني ان السمع والبصر لا يحصلان
الا بآلة الحاسة لان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين
والسمع بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وهو اما ان يكون بعين
ذلك الشعاع او اداء كان مشروطا بالآلة وذلك على الله تعالى محال لانه من صفات
الاجسام والجواب لا نسلم انهما لا يحصلان الا بآلة الحاسة اما الابصار فلما تقدم
من ان انطباع العظيم في الصغير محال واما السمع فلان الوصول لو كان
شرطا لما سمعنا كلام من يقول شيئا وبيننا جدار صلب قال الباب الرابع
اقول اتفق المتكلمون على كون الباري تعالى متكلما واثبتوا الكل الاول انه
ثابت عندنا بالتواتر الظاهر من جميع الانبياء والرسل اتفقوا على انه
تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا فوجب القطع بكونه آمرا وناهيا
ومخبرا ولا نعني بالمتكلم الا من شأنه ذلك فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا
بقول الانبياء والرسل على كونه تعالى متكلما مع ان نبوة الانبياء عليهم السلام
لا تثبت الا بعد العلم بكونه متكلما قلنا لا نم ان العلم بصحة نبوة الانبياء
موقوف على العلم بكونه متكلما لانها لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم
ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه متكلما اولم نعلم ذلك قال وكلامه
اقول اختلف الناس في حقيقة كلام الله تعالى فذهب الحنابلة والكرامية والحشوية
الى ان كلام الله تعالى هو الحروف

والاصوات الدالة على المعاني لكن الحنابلة والكرامية ذهبوا الى انها قديمة
بذات الله تعالى وذهب المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا
معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا لتلك الحروف والاصوات الدالة على المعاني
في اجسام مخصوصة وقال ابو هذيل من المعتزلة قوله للشيء كن عرض حادث
لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام وذهب اصحابنا
رحمهم الله الى ان كلام الباري تعالى مفهوم هذه الالفاظ المسموعة بالكلام النفسي
وهو المعنى القائم بذات الله تعالى المعبر عنه بالعبارات المختلفة فانا نعلم بالضرورة
ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقني ماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ
يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وما هو ذلك المعنى الطلبي مغاير
لذلك اللفظ لان اللفظ يختلف باختلاف الازمنة والامكنة والطلب لا يختلف
باختلافها ولان اللفظ لكونه اصطلاحيا يمكن فيه التغيير والتبديل بخلاف
الا ترى انه لو اصطلح الواضع على تغيير ما هو امر الى خبر لكان جائزا
ولو قال هذا الطلب يمكن ان يجعل خبرا او بالعكس لكان محالا وهو مغاير
للعلم ايضا لان الكلام والعلم قد يتخالفان ويتناقضان وذلك لان الساحر
حال ما يكون عالما بان العالم حادث يمكنه ان يقول في الذهن ان العالم قديم مع انه لا
يعلم وايضا الكلام مع قصد الخطاب دون العلم وهو مغاير للارادة ايضا
لان الله تعالى قد امر بما لا يريده فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا
يؤمن واستحال ان يكون مريدا للايمان منه والا لزم ان يكون ارادة الله تعالى ممتنعة
الوقوع والا لما كان علمه مطابقا فان قيل ان الكلام في العرف يطلق
على المركب من الحروف

والاصوات تختلف بحسب اطلاقه على البارئ تعالى باعتبار المعنى القائم به قلت الكلام
قد يطلق على الكلام النفسي ايضا كقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا واعلم ان الحشوية لانواع عساوس المعتزلة فيما ذهبوا
اليه في المعنى وذكروا لاعائق على ان الله تعالى يصح منه ايجاد الحروف والاصوات في
الاجسام بل جميع المخلوقات واقع بقدرة الله فلا عكسنا انكار كونه موجدا لها
بل التزموا انها قديمة ان اسم المتكلم هل وضع في اللغة لهذا المعنى او لا وذكر بعض
والمتكلمون طولوا فيه ولا فائدة فيه والحق ان الاطلاقات في جميع صفات الله تعالى
فلعل الحدوث فان كنه حقيقة الله وكنه صفاته محجوب عن العقول قوله ومنها
هو الله تعالى صدق الله العظيم عن السرح قال الثالث البقاء اقول ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان البقاء وهو استمرار الذات صفة قائمة
بذات الله تعالى وهو تعالى باق بتلك الصفة وذهب القاضي وامام الحرمين والامام
محيي الدين الرازي رحمهم الله الى نفي تلك الصفة عنه وان البارئ تعالى باق بذاته
واحتج الامام على ابطال مذهب الشيخ ابي الحسن بوجهين تقريرهما الاول انه تعالى لو كان
البارئ تعالى باقيا ببقاء يقوم بذاته لكان ذلك البقاء باقيا لان ما لا يكون باقيا يستحيل
ان يكون موجبا لبقاء غيره واذا كان باقيا فبقاؤه اما ان يكون بنفسه او ببقاء
آخر والاول ... لاستلزامه افتقار الذات في الصفة واستغناء الصفة عنها
ويعبر الوجه الثاني ان تعالى لو كان كونه باقيا بسبب شيء غير ذاته يلزم ان يكون
الواجب بذاته واجبا بغيره وانه محال واعترض بعض المجيبون على الوجه الاول
بان بقاء البقاء عين ذاته لكنه وجود الوجود فانه في النفس وعلى الثاني بانه
لا امتناع في افتقار

صفة للباصرة الى جسم آخر فينا وهو ضعيف اما الاول فلان بقاء البقاء لو
كان عين ذاته لزم كون البقاء باقيا بنفسه وقد ابطلناه واما الثاني فلان افتقار
وجود الشيء الى صفة اخرى له ممتنع وكونه تعالى باقيا بالبقاء يستلزم ذلك واحتج الشيخ
الاشعري بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة عن حصول الذات في
الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث ثم انه يصير باقيا فهذا التجدد
والتبدل اما ان يكون في الذات او في غيرها والاول باطل لان الذات الباقية
في الزمان الثاني هي الذات الحاصلة في الزمان الاول فتعين ان يكون التبدل في
الغير وهو اما ان يكون من عدم الى عدم او لا يكون والاول باطل لاستحالة تحول
الحالتين بالاخرى فيصح ان يكون البقاء وصفا ثبوتيا ولقائل ان يمنع ان التبدل
يستدعي ثبوت احدى الحالتين وسنده البعض الذي يأتي واجاب المصنف
بجواب اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية
زائدة على الذات لانا نقول الذات كانت حال الحدوث ثم حال
البقاء ما ليست حادثة وتبدل احدى الحالتين بالاخرى يستدعي ثبوت احديهما
ولا اشكال ان عدم بقائها حادثة ليس وصفا ثبوتيا فيكون حدوثها ثبوتيا
وهو معلوم البطلان بالجملة فكما ان الاستمرار حصل بعد ان لم يكن فالحدوث زال بعد
ان كان فان اقتضى الاول كون الاستمرار زائدا فليقتض الثاني كون الحدوث
زائدا والتحقيق ان البقاء سواء كان بقاء البارئ او بقاء الحوادث امر عقلي
لا وجود له في الخارج اما الاول فلان بقاء البارئ تعالى عبارة عن امتناع عدمه
والامتناع عدمي واما الثاني فلان بقاء الحوادث عبارة عن مقارنة وجودها
الزمانين فصاعدا

[illegible]

نعم فانه البرهان امر عقلي اما الكون من السبع والاضافات واما الكون المكان امرا
معنويا كما ذهب اليه المتكلمون وايضا البقاء عبارة عن استمرار الذات وهو
عدمي لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان ثبوتيا لزم اتصاف العدم بالصفة
الثبوتية وانه محال قال الرابع اقول ذهب الظاهريون من المتكلمين الى انه لا صفة لله تعالى
ثبوتية وراء السبع او الثمانية وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
والبقاء وزعموا ان الوجود عين الماهية والبواقي راجعة اليها او الى الاضافة
او سلوب وزاد الاشعري صفات اخرى وهي الاستواء واليد والوجه والعين
لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم كل شيء هالك الا وجهه
ولتصنع على عيني تجري باعيننا واما عامة المتكلمين فمنهم من اول هذه الايات
بما ذكر المصنف ومنهم من قال لا دليل على ثبوت هذه الاوصاف ولا على نفيها
والاولى التوقف وتفويض علمها الى الله اقتداء بالسلف قال الخامس
التكوين اقول ذهب قوم من حنفية ما وراء النهر الى ان التكوين صفة لله تعالى
مغايرة للقدرة وسبع خلقا لهم احتجوا على المغايرة بوجهين الاول ان متعلق
القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين اما الاول فلان الله تعالى قادر
على خلق السموات والارض امثالها الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها واما الثاني فلقوله
تعالى اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن فيكون والوجه الثاني ان القدرة مؤثرة في امكان
وجود الشيء والتكوين مؤثر في نفس وجود ذلك الشيء واجاب عن
هذا الوجه بان القدرة لا تاثير لها في امكان وجود المقدور لان الامكان
للممكن ذاتي له وما بالذات لا يكون بالغير فيكون القدرة مؤثرة في نفس وجود
الاثر

الاثر والتكوين هو التعلق الحاصل بين القدرة والمخلوق حال الايجاد ولذلك يترتب
عليه وجود المخلوق على سبيل انه كلما تحقق التكوين تحقق الوجود كما قال الله تعالى
انما امرنا بالشيء لا ابه واعلم ان قوله والتكوين هو التعلق في تصليح لان يكون جوابا
عن الوجه الاول وبيانا لكون التكوين حادثا وذلك بان يقال كما ذكره لا يلزم من الدليل
الاول على مغايرة التكوين القدرة له على كونه صفة حقيقية لجواز ان يكون
التكوين عبارة عن التعلق بين القدرة والمخلوق واذا كان كذلك كان متاخرا عن
وجود المخلوق وكان حادثا قال السادس في اقول هذا الخوض المقصود لانه
من بيان الرؤية التي هي حالة زائدة على العلم وذلك لانا اذا علمنا شيئا علما
جليا ثم ابصرناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالتين مع حصول العلم فيهما
تلك الحالة الزائدة عند النظر الى ذلك المرئي هي الرؤية ثم اتفق اهل
السنة على ان الله تعالى يصح ان يرى بمعنى انه ينكشف تعالى ويظهر لهم بحيث يكون
نسبة ذلك الانكشاف اليه كنسبة الانكشاف الابصار الى هذه
المبصرات المادية لكنه يكون مجردا عن ارتسام صورة المرئي وعن اتصال
الشعاع وعن المحاذاة والجهة والمكان خلافا للمعتزلة في الرؤية مطلقا
وللمشبهة والكرامية في خلوها عن المواجهة والمكان فانهم انما جوزوا
رؤية الله تعالى لاعتقادهم كونه في الجهة والمكان واستدل المصنف اولا على
اثبات الرؤية ثم استدل ثانيا على كونها مبرأة عن الانطباع والمقابلة
واتصال الشعاع اما الاول فالمعتمد فيه الوجوه السمعية الاول ان موسى
عم سال الرؤية في قوله ارني انظر اليك فلو كانت الرؤية ممتنعة لما سالها
لان سوال الممتنع عبث او جهل

اتحاد

وهو محال لان الله تعالى لا يجوز وكيف يجوز ان يكون كل واحد من المعتزلة عالما بامتناع
رؤية الله تعالى وموسى عليه السلام مع علو درجته في الرسالة والنبوة يكون جاهلا به
فان قيل لم لا يجوز ان المسؤول بقوله ارني انظر اليك اما بعده العلم الضروري
بوجوده تعالى واطلاق لفظ الرؤية على العلم الجلي مجاز مشهور قلنا ان موسى
عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى في ذلك الوقت بلا واسطة وفي مثل هذا الوقت يمتنع
ان يقول يا الهي اظهر لي دليلا حتى اعرفك وجودك الوجه الثاني انه تعالى علق
رؤيته على استقرار الجبل في قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار
الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن لان بعد وجود ذلك الشرط اذا لم يحصل
المشروط لزم الكذب في كلام الله تعالى وهو محال فان قيل لا نسلم امكان وجود المعلق
عليه لان المعلق عليه استقرار الجبل حال كونه متحركا اذ لو استقر في غير حال
الحركة واقع فكان يجب حصول الرؤية لكنها ما حصلت بالاجماع فالجواب ان المعلق
عليه استقرار الجبل مطلقا واستقرار الجبل من حيث هو ممكن لا دلالة للاية
على ما ذكرتم من التقييد نعلم من هذا التقرير فائدة قوله وهو من حيث هو ممكن
الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه
التمسك ان النظر ان كان الرؤية فقد صح المطلوب وان كان تقليب الحدقة نحو
المرئي طلبا للرؤية تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية من باب
اطلاق السبب على المسبب مجازا والقول بان الى واحد الآلاء وان النظر
هو الانتظار اي منتظرة نعم الله تعالى ضعيف لان الانتظار سبب الغم والالم فيسوقه
لسان النعم الوجه الرابع التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه
دلت على تخصيص حجاب الكفار

لكونهم محجوبين من الرب سبحانه وتعالى وهذا يقتضي ان يكون المؤمنون غير محجوبين عنه والا لكان
محجوبا قوله واما السمع اي اما كون الرؤية مجردة عن الاجسام وعما ذكرنا
فلان الله تعالى منزه عن الجهة والمكان لعدم المواجهة ايضا وعند ذلك يمتنع
الاجسام واتصال الشعاع به ايضا لتوقفهما على المواجهة والمحاذاة قال
واستدل اقول احتج بعض اصحابنا على جواز الرؤية بالمعقول وهو ان الجوهر
والعرض مشتركان في صحة الرؤية اما صحة رؤية الجوهر فلانا نرى الطول والعرض
فالشاهد الذي هو الطول اما ان يكون جوهرا او عرضا والثاني باطل لان العرض لا بد له
من محل يقوم به وقد ثبت كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فحينئذ ذلك العرض ان كان
جزء واحد الا يلزم اتصاف ذلك بالطول لكن الموصوف بالطول اكثر من واحد اما
ليس موصوفا به فعلم ان يكون الجزء الذي هو الطول ما لا ينقسم فيلزم انقسام
ما لا يتجزى وانه محال وان كان اكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بالكثير
محل واحد واما صحة رؤية العرض فلانا نرى السواد والبياض وغيرهما
من الاعراض واذا كان صحة الرؤية مشتركة بينهما وجب ان يكون المصحح للرؤية
مشتركا بينهما لان الحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة والمشترك بين الجوهر
والعرض هو الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح ان يكون علة لصحة الرؤية
لان الحدوث عدمي لانه يقدم فلا يصلح للعلية فتعين ان يكون صحة الرؤية معللة
بالوجود والباري تعالى موجود فوجب ان يصح رؤيته لان الاشتراك في العلة
يوجب الاشتراك في المعلول واعترض الامام على هذا الدليل بوجوه الاول
ان الجوهر مرئي بل المرئي هو الاعراض قوله الطول مرئي وهو جوهر قلنا لا نسلم ان
الطول جوهر فانه عبارة

عن بالنقل الجوهري في سمت مخصوص والتأليف عرض فيكون المرئي هو العرض
لا الجوهر فان قلت لو كان الطول عبارة عن التأليف لكان عرضا يحل اما جزءا
واحدا او اكثر وكلاهما باطل لما مر قلت الحصر ممنوع لجواز ان يكون محله الجسم من حيث
هو جسم واعلم ان في هذا الدليل بطلانا من وجه آخر لانهم يقولون انا نرى الطول
ثم يقولون الطول نفس الجوهر فيكون الجوهر مرئيا وهذا الكلام محطوط لانه بعد
تسليم كون الطول جوهرا لا يلزم منه ان يكون مرئيا لان الطول عبارة الطول
فلا يلزم من رؤيته رؤيته الاعتراض الثاني لم قلت صحة الرؤية امر وجودي لانها عبارة
عن امكان الرؤية فلا يحتاج الى علة الاعتراض الثالث لم لا يقول سلمنا ان
الصحة وجودية لكن لم وجب تعليل الاحكام المشتركة بعلة مشتركة
فان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد كما في السواد والبياض
يشتركان في اللونية الاعتراض الرابع ان يقال سلمنا ان الاشتراك في المعلول
يوجب الاشتراك في العلة لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هو الحدوث او الامكان
قوله الامر العدمي لا يصلح للعلية ممنوع فان العدم جاز ان يكون علة
لعدمي آخر وح جاز تعليل صحة الرؤية لكونها عدمية بالحدوث او الامكان
العدميين واعلم ان وضع هذا الاعتراض في الكتاب غير حسن لانه انما ذكر بعد تسليم
كون الصحة وجودية فكانه قال وان سلمنا كون الصحة وجودية لا نم كونها وجودية
الاعتراض الخامس ان يقال سلمنا ان العلة هو الوجود المشترك لكن لا يلزم منه
صحة رؤية الله تعالى فان الحكم كما يفتقر الى وجود المقتضي يفتقر الى وجود الشرائط
وانتفاء الموانع واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون حصول الرؤية موقوفا
على شرط ممتنع تحققه بالنسبة

الى ذات الله تعالى كالانطباع والمواجهة وعدمهما وايضا لم لا يجوز ان يكون ماهية الله
تعالى او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية قال احتج الخ اقول احتجت المعتزلة على
نفي الرؤية بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار واعلم انهم تمسكوا
تارة بهذه الآية على انه تعالى لا يراه احد واخرى على انه يمتنع ان يراه احد وتقرير الاول
ان الآية دلت على انه لا تدركه شيء من الابصار ولا فرق بين الرؤية والادراك بالبصر
فلذلك لا يصح ان يقال ادركته ببصري وما رأيته ولا ان يقال رأيته وما ادركته ببصري
فعلم كون نفي الادراك بالبصر نفي الرؤية وهو المط وتقرير الوجه الثاني ان هذه
الآية وما قبلها وما بعدها وردت في معرض المدح واذا كان نفي الابصار مدحا كان
الابصار ذما ونقصانا وهما ينتفيان عن الله تعالى والجواب من وجوه احدها
لا نم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل انه عبارة عن احاطة الرؤية فان من راى
شيئا ورأى اطرافه ونهاياته فقد يقال انه ادركه على معنى انه رآه وقد احاط به
من جميع الجوانب واذا كان كذلك فلا يلزم من نفي الرؤية مطلقا على سبيل
الاحاطة نفي الرؤية مطلقا لان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وهذا
كما انا نعرف الله تعالى ولا نحيط بكنه حقيقته وثانيها ان يقال سلمنا ان الادراك عبارة
عن الرؤية ولكن انما يلزم منه انه تعالى لا يراه جميع الابصار ونحن قائلون بموجبه
فان الكافرين لا يرون الله تعالى وذلك لانا نقول رؤيته حق لبعض الابصار وتحققه
ان قولنا لا تدركه الابصار نقيض قولنا تدركه الابصار وقوله تدركه الابصار
يفيد العموم لان الجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق فسلبه يفيد سلب العموم
لا عموم السلب قال الثاني اقول الشبهة الثانية للمعتزلة التمسك بقوله تعالى لموسى
عم لن تراني ولن للتأبيد

بدليل قوله لن تراني واذا ثبت عدم الرؤية في حق موسى عم ثبت في حق غيره
ايضا لا قائل بالفصل للاجماع على عدم الفرق ووجه الجواب ان نقول لا نم ان لن تدل
على التأبيد بدليل قوله ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الآخرة
الشبهة الثالثة التمسك بقوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا الآية فان الآية دلت على ان كل من يكلمه الله معه فانه
لا يراه واذا ثبت عدم الرؤية عند الكلام ثبت عدم الرؤية وقت عدم الكلام
ضرورة انه لا قائل بالفصل والجواب ان الوحي كلام يسمع بسرعة وليس فيه دلالة
على كون المتكلم محجوبا عن نظر السامع او غير محجوب عن نظره الشبهة الرابعة
ان الله تعالى ما ذكر طلب الرؤية في القرآن الا وقد استعظمه وذم عليه وذلك في ثلث آيات
الاولى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون والثانية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
الثالثة قال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وهذا الاستعظام يدل على ان
رؤية الله تعالى ممتنع والجواب انه لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل
انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد بدليل انه استعظم ايضا طلبهم لانزال
الملائكة ولا نزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد ذمهم الله تعالى على
ذلك وكذلك في سؤال الرؤية قال الخامس اقول هذا هو الشبهة الخامسة
وتقريرها انه لو صح رؤية الله تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية يتوقف

على معرضه وهي انه يجب حصول حصول الابصار عند حصول الاشياء الثمانية
الاول سلامة الحاسة والثاني كون الشيء بحيث يكون جائز الرؤية والثالث ان يكون
مقابلا للرائي او في حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذي للرائي والثاني كالاعراض
المرئية فانها ليست مقابلة للرائي اذ العرض لا يكون مقابلا للجسم ولكنها حالة
في الجسم المقابل للرائي فكانت في حكم المقابل وكالصورة المحسوسة في المرآة فان
الانسان يرى وجهه في المرآة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا للنفس الا ان الشعاع
يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فيكون الوجه كالمحاذي
المقابل بنفسه الرابع ان لا يكون المرئي في غاية القرب الخامس ان لا يكون في
غاية البعد السادس ان لا يكون في غاية الصغر السابع ان لا يكون في غاية اللطافة
الثامن ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب واما وجوب حصول الابصار عند حصول
هذه الامور الثمانية اذ لو لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس
مضيئة ونحن لا نراها وذلك سفسطة اذا عرفت ذلك فنقول اما الشرائط
الست الاخيرة فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية الاجسام والله تعالى ليس بجسم
فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته فعلى هذا لو صحت رؤيته وجب ان لا
يتوقف حصول رؤيته الا على امرين سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى
وهذان الشرطان حاصلان الآن فيجب انه لو صحت رؤيته لوجب ان نراه الآن
ولما لم يكن كذلك علمنا عدم صحة الرؤية والجواب عنه من وجهين الاول
انا لا نم وجوب الرؤية عند حصول الشرائط الثمانية والدليل الذي ذكرتم
ان لم تكن واجبة الحصول فيجوز ان لا يكون بحضرتنا جبال لا نراها لكنا
لا نم انتفاء الجواز غاية ما

في الغائب غير واجب لكن عدم الوقوع لا يستلزم عدم الجواز لجميع الامور
العادية فانا نعلم قطعا ان دجلة لم تنقلب ولا دهنا مع امكانه ذكره والدليل
يدل على عدم الوجوب هو انا نرى الجسم الكثيف العظيم صغيرا وليس جميع اجزائه
مرئيا والا لرايناه كبيرا فالمرئي بعض الاجزاء دون البعض مع ان تلك
الشرائط حاصلة بالنسبة الى الاجزاء الغير المرئية حسب حصولها بالنسبة
الى المرئية الوجه الثاني انا سلمنا انه عند حصول هذه الشرائط يجب وجوب
رؤيته في الشاهد لكن لا نسلم انها توجب رؤيته تعالى فان رؤيته تعالى مخالفة لرؤية
غيره والمختلفان بالماهية لا يجب استواؤهما في اللوازم فجاز ان لا يكون رؤية
الباري سبحانه وتعالى متوقفة على شرائط لم يحصل الآن مع انه يمكن حصولها
الآخرة لم لا يجوز ذلك ولا يخفى عليك ان المصنف لو قدم هذا المنع على
الاول فيه لكان اولى قال الفصل السادس اقول اشار الى الوجهين الاخرين
من حجج المعتزلة بعد قوله وله ... ان الله تعالى لا يقبل المقابلة وكل مرئي
مقابل ... تعالى الله تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة من صفات
الجسم والمتحيز واما الكبرى فبالضرورة وتقرير الثاني ان الله تعالى
يمتنع الانطباع فيه وكل مرئي منطبع في الرائي اما الصغرى فلتوقف
الانطباع على المقابلة ولتنزه الباري تعالى عن الصورة والمثال واما الكبرى
فلما نعلم ان محل المشاعر الحس والحيوان من وجه ... مع الكبرى
التي ... وهي وسائط لاختلاف العقلاء فيه وبانهما
تنقض الكبرى بابصاره تعالى ايانا فان المرئي ليس مقابلا له تعالى والمنطبع
فيه مع صحة الابصار

وفيه نظر لان المدعى ان الابصار بالعين يتوقف على المقابلة والانطباع وليس ابصاره
تعالى ايانا بواسطة العين فلا يوجد النقض قال الباب الثالث
اقول لما فرغ من صفات الله تعالى شرع في افعاله وهذا الباب يشتمل على مسائل
على مسائل الاولى في خلق الافعال ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير
لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وذهب
جمهور ... المذهب يسمى بالجبر وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى
وكونه طاعة كالصلاة او معصية كالزنا واقع بقدرة العبد فان الصلاة حركة موصوفة
بكونها طاعة والزنا حركة موصوفة بكونها معصية فاصل الحركة انما توجد بقدرة الله تعالى
اما وصف كونها طاعة او معصية انما توجد بقدرة العبد وقال امام الحرمين ان الله
تعالى يوجد للعبد قدرة وارادة ثم القدرة والارادة تقتضيان وجود المقدور وهو
قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله وقدرة العبد وزعم المعتزلة ان
العبد يوجد افعاله باختياره وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر احتج الاشاعرة
على بطلان مذهب المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد اما ان يكون ممكنا
او ممتنعا وايا ما كان بطل قول المعتزلة اما اذا كان ممتنعا فظ لانه ح يكون مجبورا
لا مختارا واما اذا كان ممكنا فلان الفعل ح يحتاج الى مرجح يوجب رجحان الفعل
على الترك والا لزم الترجيح من غير مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى
والاول باطل والا لزم التسلسل ... الى ان يكون المرجح من الله وهو القسم الثاني
والقسم الثاني يستلزم المطلوب وعند وجود المرجح يجب وجود ذلك الطرف اذ لو لم يجب
ولم يتوقف وجوده على

مرجح آخر لزم الرجحان بلا مرجح وان توقف لم تكن المعروض تمام المرجح واذا وجب
الفعل لزم الجبر لان العبد ح لا يكون مستقلا بالايجاد وعند ذلك يبطل مذهب
المعتزلة بالكلية لا يقال لو صح هذا الدليل لزم نفي الايجاد عن ذات الله تعالى عن ذلك وهو
لانا نقول الفرق لان ارادة العبد لما كانت محدثة وجب استنادها الى محدث
وهو الله تعالى دفعا للتسلسل ويلزم الجبر بخلاف ارادة الله تعالى فانها لقدمها لا تحتاج
الى محدث فلا يلزم الجبر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعال نفسه بالاختيار
لكان عالما بتفاصيلها لان الافعال الاختيارية مشروطة بالعلم كما مر والثاني باطل
لان الفاعل للحركة البطيئة قد يفعل السكون في بعض الاحيان والحركة في بعضها
مع انه لا شعور له بوجود تلك السكنات وهو ممنوع وعلى تقدير التسليم لانم عدم
الشعور غايته عدم الشعور بالشعور الوجه الثالث لو كان العبد مختارا
في فعله واراد تسكين جسم في زمان معين واراد الله تحريكه فيه فاما ان يقع
المرادان معا او لا يقعان معا او يقع احدهما دون الآخر والاقسام الثلثة
باطلة اما الاول فلاستلزامه اجتماع السكون والحركة في جسم واحد واما الثاني
فلاستلزامه رفع الحركة والسكون عن الجسم او عجز الله تعالى او وقوع المرادين
اذ المانع من وقوع مراد احدهما وقوع مراد الآخر واما الثالث فلاستلزامه الترجيح
من غير مرجح مرة لتساوي القدرتين في الاستقلال بالفاعلية فان قيل ان
قدرة الله تعالى لما كانت اعم واشمل من قدرة العبد كان اولى بحصول مراده قلنا
قدرة الله تعالى وان كانت اعم لكنها تساوي قدرة العبد بالنسبة الى ذلك المقدور
المعين فلا يكون تفاوتهما في الامور الخارجة عن هذه المقدور باعثة للرجحان
بالنسبة الى ذلك المعين

ولقائل ان يقول ان القدرة لما كانت قابلة للشدة والضعف فلم لا يجوز ان يكون قدرة الله
تعالى لكونها اقوى من قدرة العبد اولى بالتأثير كما اذا اراد اثنان قويا وضعيفا تحريك جسم
واراد القوي تسكينه فانه يحصل مراد القوي قالت احتجوا اقول احتج المعتزلة على
ان للعبد اختيارا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله
لقبح تكليفه والتالي باطل بالاجماع بيان الشرطية ان فعل العبد اذا كان بخلق الله تعالى فان
خلق الله تعالى فيه كان واجب الحصول وان لم يخلقه فيه كان ممتنع الحصول واياما كان
يمتنع تكليفه كما يمتنع تكليف المحالات والجواب ان هذا الاشكال وارد عليكم ايضا
من وجهين احدهما ان الفعل اما سواء كان للعبد اختيارا او لا اما واجب الصدور
عن العبد واما ممتنع الصدور عنه واياما كان يمتنع التكليف ويلزم الجبر بيان ذلك
ان داعية الفعل ان كانت مساوية لداعية الترك او مرجوحة امتنع الفعل وان كانت راجحة
على داعية الترك كان الفعل واجبا وعلى التقديرين يمتنع التكليف والا كان تحصيلا للحاصل
او تكليفا بالمحال ويلزم الجبر ايضا اذ عند تساوي الداعيتين ومرجوحية داعية الفعل
لا يتمكن من الفعل وعند رجحان داعية الفعل لا يتمكن من الترك وثانيهما انكم تسلمون
ان ما علم الله تعالى وقوعه واجب الوقوع وما علم الله تعالى عدم وقوعه ممتنع الوقوع
لكن الله تعالى لكونه عالما بجميع الاشياء عالما بفعل العبد ايضا فان علم وقوعه كان
واجب الوقوع وان علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم الجبر وامتناع التكليف على
مذهبكم ايضا قوله ومع هذا فان الله تعالى لا يسأل عما يفعل اشارة الى جواب آخر
بمنع الملازمة وتوجيهه لم لا يجوز ان العبد لو كان مجبورا قبح تكليفه لان غاية التكليف
بالمحال وهو جائز على الله تعالى لقوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد

قال وأما النقل اقول لما ذكر الدليل العقلي شرع في الادلة النقلية وهو انواع
الاول من كتاب الله تعالى الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد وهي مع الايات
المذكورة في معارضتها طويلة غنية عن الشرح النوع الثاني الايات الدالة على مدح المؤمن على
الايمان وذم الكافر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون هل جزاء الاحسان الا الاحسان
ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة ان الذين كفروا
بعد ايمانهم الى غير ذلك من الايات ووجه التمسك ان هذه الايات دلت على
ان الموجب للمدح والذم والثواب والعقاب فعل العبد وذلك يتوقف على
اضافة الافعال الى فعل المكلف والمجبور لا يوجد شيء مما ذكرنا بالضرورة
وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم ان الافعال اسباب المدح والذم والثواب والعقاب
بل الموجب لها امور السعادة والشقاوة وهما ليسا معللين بالافعال بل كل واحدة
منهما جبلة وفطرة للعبد بتقدير الله تعالى وارادته في الازل والافعال امارات
الثواب والعقاب والسعادة والشقاوة وليست موجبات والآيات ايضا انما
دلت على ذلك لا على كونها موجبات قال الثالث عن اعتراف الانبياء عليهم
السلام اقول بوجهه ان الايات المذكورة دلت على اعتراف الانبياء
بان الذنوب قد صدرت عنهم ولو كانوا مجبورين فيها لما اعترفوا بذلك واسندوها
الى الله تعالى واجيب بالمعارضة [illegible] قال الرابع اقول بوجهه لو كان
العبد يتصف بالظلم والاسراف والتفاوت ولا شيء من افعال الله تعالى يتصف
بذلك [illegible] من افعال العبد يتصف بالظلم ليست بافعال الله تعالى اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فللايات

المذكورة في الكبرى وتوجيه الجواب ان للافعال التي خلقها الله تعالى في العبد
اعتبارين احدهما كونها قائمة بالعبد وبهذا الاعتبار قد توصف بالظلم لصدورها عن
العبد ووجود استعداده والاخر كونها مخلوقة لله تعالى وبهذا الاعتبار لا توصف
بالظلم فان لم يتحد موضوع الصغرى بالاعتبار الاول وموضوع الكبرى بالاعتبار
الثاني لم ينتج القياس وان قيد بهما صدق القياس لكن اللازم في تغاير الاعتبارين
لا تغاير فعل العبد وفعل الله تعالى واذا كان كذلك جاز ان يكون اصل الفعل صادرا
عن الله تعالى واتصافه بالظلم انما يكون باعتبار كونه قائما بالعبد واما القول بان
فعل الله تعالى لا يتصف بالاسراف والتفاوت فممنوع وقوله تعالى فلو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فالمراد منه نفي الاختلاف في القرآن وقوله تعالى
ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فالمراد منه نفي التفاوت وهو عدم التناسب
في خلق السموات والارض لان الكلام في القرآن وفي خلق السموات والارض
وصدورها ليس صريح الدلالة على ذلك قال واعلم اقول ان اصحابنا لما تأملوا
في افعال الحيوانات لا سيما في افعال الانسان ثم تأملوا في افعال الجمادات
وجدوا الفرق بين الصورتين وكذلك وجدوا الفرق بين حركة المرتعش
وبين حركة غيره دعاهم ذلك الى القول بان العبد مختار ولكن البرهان القائم على
الجبر ذادهم اي منعهم عن القول بالاختيار فارادوا الجمع بين البرهان وبين ما وجدوا
من الفرق فقالوا ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد
متى صمم العزم على ان يفعل الطاعة فالله تعالى يخلق الطاعة بحكم اجراء عادة الله تعالى
يخلقها عنده ومتى صمم العزم على فعلها وصمم على ان يفعل المعصية فالله تعالى يخلقها بحكم اجراء
عادته بذلك وعلى هذا

فالحق انه المعلوم من المنقول والمعقول لان الحكمة بهذا المعنى كافية في توجه التكليف واصله
الفعل الى العبد والمصنف استشكل هذا القول ايضا ولعل وجه الاشكال فان فعل
فاعل من لم يحصول العزم اما ان يكون بقدرة العبد او بقدرة الله تعالى فان كان
الاول لزم تسليم قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا وح لا اندفاع
لاشكال الاكوان ولقائل ان يقول لا م ان الاول مسلم تسليم قول المعتزلة
وانما يلزم ذلك ان لو كان الفعل باحداثه قال الشارح اقول ذهب
اصحابنا الى ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات على معنى انه اراد حدوث كل ما
حدث من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل على الاول انه موجد
لكل الكائنات بالاحداث لما تقدم وكل من فعل شيئا بالاحداث فهو مريد له لان
اختصاص حدوث الفعل بوقت معين انما يكون بالارادة والدليل على الثاني وهو
معروف ان ايمان الكافر ان ايمان الكافر الذي يموت على كفره ممتنع وكل ما هو ممتنع
لا يكون مرادا اما الصغرى فلان الله تعالى علم في الازل عدم ايمانه وكل ما علم الله
عدمه امتنع وجوده والا امكن ان ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو مح واما
الكبرى فلان العلم الضروري حاصل بان الارادة لا تتعلق الا بالامكان الحادث
بعد التمني وبما يتعلق بالمحالات ولكن الصحيح على الله تعالى مح بالاتفاق وذهبت
المعتزلة الى ان كل ما امرنا الله تعالى به فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه فالارادة
عندهم توافق الامر وعندنا توافق العلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع
وكل ما علم الله تعالى عدمه فهو مراد العدم احتجت المعتزلة بوجوه اربعة الاول
ان الكفر غير مامور به وكل ما هو غير مامور به لا يكون مرادا فالكفر لا يكون
مرادا مع انه كائن
اسلام

اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان الآمر بالشيء يجب ان يكون مريدا له والا لم يعد
من امر الساهي والنائم ومن امر غيرهما واذا كان كذلك فالامر اما ان يكون حالا
للامر واما ان يكون ملزوما له واياما كان يمتنع انفكاك الامر بالشيء عن ارادة المامور
الثاني لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بقضاء الله تعالى واجب لكن
الثاني بط لان الرضا بالكفر كفر الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان الكافر مطيعا
له بكونه لان الطاعة موافقة الارادة وتحصيل مراد المطاع لكن التالي
بط بالاجماع والوجه الرابع التمسك بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ووجه التمسك
هو ان يقال لو كان الله مريدا لجميع الكائنات لكان مريدا ايضا للكفر الكائن
والتالي بط لانه دل على انه رضي الله عنه بالكفر ونفي الرضا يستلزم
نفي الارادة لانهما مترادفان والجواب عن الوجه الاول ان يقال لا م ان الامر
بالشيء يجب ان يكون مريدا له فان الامر قد ينفك عن الارادة كما في المختبر
لعبده فان المقصود منه ابتلاؤه وامتحانه لا فعل المامور به وكذلك الامر المعتذر
لعبده في ضربه عنده فانه يامر بالشيء ولا يريده والجواب عن الوجه الثاني
السوطيه وما ذكره بياننا انما يدل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى لكونه
صفة من صفاته لا بوجوب المقضي والكفر هو المقضي لا القضاء وعن الثالث لا م ان
الطاعة موافقة للارادة وتحصيل مراد المطاع بل هو موافقة للامر والنهي عن
الارادة فلما تقدم من وجود الامر بلا ارادة وعن الرابع لا م ان الرضا مرادف
الارادة بل غير الارادة وهو ترك الاعتراض سلمنا صدق الارادة عليه لكنه
ارادة خاصة وهو ارادة ايصال الثواب الى العباد ونفي الخاص لا يوجب نفي
العام

قالت طائفة من الحكماء أقول ذهب الحكماء إلى أن الله تعالى مريد الخير لذاته وأما الشر
فإنما يريده تبعا للخير لأنا إذا استقرينا مخلوقات الله تعالى وجدناها على أقسام
أحدها ما هو خير محض كالعقول والنفوس والأفلاك والثاني ما غلب خيره على شره
كالعناصر ولم نجد الشر المحض ولا ما غلب فيه الشر ولا ما ساوى خيره
شره أما القسم الأول فالحكمة الإلهية التي هي مبدأ الوجود والوجود المحض
تقتضي وجوده وأما القسم الثاني فالحكمة أيضا تقتضي حصوله لأن عدم
حصوله يكون تركا للشر القليل والشر القليل لا يدفع تلك الخيرات
الكثيرة وترك الخير الكثير لأجل الخير عن الشر القليل شر كثير وعمل الشر
القليل لأجل الخير الكثير خير كثير ومثلوا هذا بأن النار مع ما فيها من المنافع
العظيمة لا يمكن وجودها إلا ويكون بحيث قد يسري بها نقص الأجزاء
حولها وكذلك الإنسان مع ما فيه من المصالح لا يعقل إلا يتصور به في
المعاد قال الثالث أقول الحسن هو الحكم بحسن الشيء والقبح هو الحكم
بقبحه واتفق العلماء على أن صدور الفعل من الله تعالى لا يوصف بالقبح لكونه
نقصا ولأن فعله ليس لغرض وكل من كان كذلك لا يكون فعله قبيحا بل
يوصف بالحسن إلا إذا فسر الحسن بملائم الطبع أو بموافقة الغرض فإذ
ذاك لا يوصف بالحسن أيضا ويتداخل المصنف إليه ولم يتعرض للحسن فإن قيل
لم لم يقل فعل الله تعالى عن قبيح قلنا لا يستلزم عدم القبح في العالم لما
يعلم من المؤثر في جميع الحوادث هو الله تعالى وليس كذلك بل لا قبح بالنسبة
إلى الله تعالى بل القبح بالنسبة إلى العبد باعتبار قيام الفعل به ثم اختلف
العلماء في حسن

حسن أفعال العباد وقبحها فذهب أصحابنا إلى أن الحسن والقبح لا يثبتان
إلا بالشرع ولا مجال للعقل في ذلك فالقبح عندهم ما نهي عنه شرعا والحسن
خلافه وذهب المعتزلة إلى أن للعقل مجالا في الحسن والقبح فالقبيح
عندهم قبيح في نفسه سواء ورد به الشرع أو لا ثم ذهب بعضهم إلى أنها حسنة
وقبيحة لذواتها لا لصفة توجب حسنها وقبحها وبعضهم إلى أنها كذلك بحسب اتصافها
بصفة توجب للحسن أو القبح وأما ما كان بفعل من الله تعالى فما يفعله فهو حسن
بالحسن منا لكن ثم قالوا إن منها ما يدرك حسنه وقبحه بضرورة العقل كحسن
إنقاذ الغريق وحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
والظلم والعبث والتكليف بما لا يطاق ومنها ما يدرك حسنه أو قبحه بالنظر
والفكر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما يدرك حسنه
وقبحه بالسمع والشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم
من شوال قالوا والذي يدل على حسن القسمين الأولين وقبحهما بالعقل
دون الشرع سواء حكم بالحسن والقبح فيهما المنكر للشرع أيضا ولو كان
ذلك بالشرع لما حكم به غير المشرع وأجاب عنه أصحابنا بوجهين الأول
أن كل واحد من الحسن والقبح يطلق بمعان ثلاثة الأول أن يراد بالحسن
كون الشيء صفة كمال كالعلم وبالقبح كونه صفة نقص كالجهل والثاني أن يراد
بالحسن كون الشيء ملائما للطبع كاللذة وما يؤدي إليها وبالقبح كونه منافرا
للطبع كالألم وما يؤدي إليه الثالث أن يراد بالحسن كون الفعل موجبا للثواب
في الآجل وبالقبح كونه موجبا للعقاب في الآجل فإن أردتم بالحسن والقبح
المعنيين الأولين فلا ن

في كونهما عقليين أي أدرك لهما المعنى الثالث فلا مدخل للعقل لخلافه فيوكلهم
حكم الشرع بحكم بها قلنا انما نحكم بالملائمة والمنافرة لا لكونهما موجبتين
للثواب والعقاب الوجه الثالث انا انما نعلم انه لا احتياج للعاقل في
الافعال الشاهد عنهم وعند بعد ان الاحتياج لا نحكم العقل بالحسن والاباحة
بالاجماع والى هذا الوجه اشار بقوله كيف وقد بان اي كيف يحكم العقل بالحسن
والقبح والحال انه قد بان ان العبد غير مختار قال الرابعة اقول لا يجب عقلا
على الله شيء اصلا لوجهين الاول انه لو وجب على الله تعالى شيء لوجب عليه بحكم
حاكم لامتناع ثبوت الاحكام بدون الحاكم لكن اللازم باطل اذ لا حاكم عليه
الثاني انه لو وجب عليه شيء فترك ذلك الشيء اما ان يكون موجبا للذم او لا
وكلاهما باطل اما الثاني فلانه ينافي الوجوب واما الاول فلانه يلزم منه ان
يكون الله تعالى ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يوجب تركه
الذم وهو محال وذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور منها اللطف والمراد
منه الامر الذي اذا وجد كان العبد اقرب الى الطاعة منه اذا لم يوجد بشرط
ان لا ينتهي الى حد الالجاء وتعريفه آخر اللطف ما يرجح به داعية
احد الطرفين الى طاعة لا اخذ به لا ينتهي الى حد الالجاء وجوابه ان قرب
العبد الى الطاعة ابتداء غير وجود اللطف ممكن قطعا واذا كان ممكنا كان
الله تعالى قادرا عليه فيكون توسط اللطف عبثا لا فائدة فيه وهو محال ومنها
الثواب على الطاعة لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وجوابه ان الثواب لو وجب
لكان موجبه الطاعة والتالي باطل لان لله تعالى على العباد من النعم السابقة والا
والاجابات السالفة

ما لا يكافئه طاعات العباد اي لا يساويه واذا كان كذلك فكيف يقتضي اعطاء ثواب
مكافاة ومجازاة والجواب عن الآية ان الجعل عندنا علامة حصول الثواب
لا علة وجوبه ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة كما يجيء في بحث الثواب
والعقاب والحق انه غير واجب لان العذاب حقه وليس له في اسقاطه نفع
ولا في اسقاطه ضرر فله عفو كما في الشاهد ومنها الاصلح يفعل الله تعالى ما هو
اصلح للعباد في الدنيا والحق عدم وجوبه ايضا لانه لو كان واجبا لما خلق
الكافر الفقير لان الاصلح له ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدنيا والآخرة
ومنها عدم فعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه
وكلما كان كذلك استحال منه فعل القبيح اما الصغرى فظ واما الكبرى فبالقياس
على الشاهد فان الواحد منا لو علم قبح الشيء وكان مستغنيا عنه قطعا لما
بالاستغناء فانه يستحيل ان يفعله فكذلك في الغائب وجوابه ان ذلك مبني
على القبح العقلي وقد بطل بما مر وايضا القياس على الشاهد باطل لاحتمال
نعم ان هذا لا نقص في الغائب فان تمكين العبد من المعاصي قبيح بالنسبة
الينا دون الله تعالى قال الخامسة اقول لا يجوز ان يكون افعال الله تعالى معللة
بعلة اصلا خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء لنا وجوه ثلاثة الاول
ان الله تعالى لو فعل فعلا لغرض كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره والتالي باطل فان
الشرطية لان من فعل فعلا لتحصيل المصلحة كان تحصيلها اولى من عدم تحصيلها
اذ عند الاستواء يمتنع الترجيح فيكون قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية
وكل من كان كذلك كان استكماله بالغير فان قيل الاستكمال بالغير انما يلزم لو
كان غرض الباري تعالى

الغير او يحصل مصلحة عائدة الى ذاته ولم لا يجوز ان يكون غرضه يحصل مصلحة عائدة
الى العبد والجواب ان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان تساويا
بالنسبة اليه تعالى امتنع ان يرجح احدهما ولم يحصل المنفعة اولى بالنسبة الى الفاعل
من الآخر لزم الى المذكور وهو الاستكمال بالغير الوجه الثالث ان يعلل فعله
بالغرض يؤدي الى نفي الغرض وكل ما يؤدي وجوده الى عدمه ممتنع اما المقدمة
الثانية فظ واما الاولى فلان جميع الاعراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل
اللذة ودفع الالم والله تعالى قادر على هذين المطلوبين ابتداء من غير توسط شيء
من الوسائط ومن قدر على تحصيل شيء بلا واسطة كان فعل الواسطة عبثا
لا فائدة فيه والعبث ينافي الغرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحصيل
الغرض بدون الواسطة ممتنعا في نفس الامر والله تعالى قادر على المحال بدونها
الوجه الرابع انه لو كان فعل الله تعالى معللا بغرض فما هو الغرض من احداث العالم
حادثا فعينه في وقت معين لانه اما ان يكون حاصلا قبل ذلك الوقت او ما كان حاصلا
قبله وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان يكون الله موجدا لذلك الحادث
قبل ان كان موجدا له وهو محال وايضا يلزم حصول المقصود قبل الفعل لا يكون
ذلك الغرض غرضا من ذلك الحادث لاستحالة ان يكون الغرض من الشيء متقدما
على ذلك الشيء في الخارج واما الثاني فلاستلزامه احد الامرين وهو اما النقص
او حلول الحوادث وذلك لان الغرض من الحادث المعين لو كان موجودا مع ذلك الحادث
فتخصيص هذا الغرض بالوقت المعين ان افتقر الى غرض آخر عاد الكلام فيه
فان افتقر كل غرض الى غرض آخر الى ما لا نهاية لزم التسلسل وان لم يفتقر
بعض الاعراض الى غرض آخر

المعروفة فمخلوقتين الجنة والنار ... ما وذلك عين الاعادة سلمنا لكن لم لا
يجوز ان يكون فيه عالم آخر قوله لان العالم الآخر لبساطته يكون كريا قلنا لا نسلم ان
العالم الآخر على تقدير وجوده يكون بسيطا وعلى تقدير كونه بسيطا لا نسلم ان
البسائط تقتضي الكرية سلمنا لكن لا نسلم ان الخلاء محال وما ذكرتم من بيان استحالته
فمردود الكلام فيه سلمنا استحالة الخلاء لكن الخلاء انما يلزم ان لو كان وجود العالمين
بحيث لا يكون بينهما جسم وهو ممنوع لجواز ان يكون هذا العالم والعالم الآخر مركوزين
في ثخن فلك آخر اعظم منهما قوله لو وجد عالم آخر لكان عناصره مماثلة
لعناصر هذا العالم قلنا لا نسلم وجوب التماثل لجواز ان يكون نار احد العالمين
مخالفة لنار العالم الآخر في الصورة النوعية وان اشتركا في
الحرارة واليبوسة والصعود عن المركز والفوق الى المحيط لانا لا نسلم ان الاشتراك في اللوازم
لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهذا كما ان الحكماء يعتقدون ان الافلاك مع اشتراكها
في الاستدارة والشفافية والحركة المستديرة مختلفة بالنوعية ولها احياز ... كل منها
موضع خاص سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم اجتماعها كل واحد منها في الاستقرار
في حيز الآخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من الارض الى حيز القطعة الاخرى
قال ويعتقد الجنة اقول ذهب اصحابنا والجبائيون وابو الحسين البصري الى ان
الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم وعبد الجبار والمعتزلة لنا آيات
الاولى قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين ولفظ اعدت
صريح في كونها للشيء ... فان قيل ان هذه الآية تدل على انها غير مخلوقة
لان الجنة انما يكون عرضها عرض السموات والارض ان لو كان في الاحياز التي
حصلت فيها السموات والارض

لو حصلت في أجزاء أخرى لكان غايته الممكن أن يكون عرضها مثل عرض السموات
والأرض وأنه خلاف الظاهر ثم إنما يمكن حصولها في الأجزاء التي حصلت في
السموات والأرض عندنا أما السماء والأرض لاستحالة تداخل الأجسام
وبدليل قوله تعالى إنا لا نوجد إلا بعد فناء السموات والأرض والجواب أن المراد
من قوله عرضها السموات والأرض أن عرضها مثل عرض السموات لوجهين
أحدهما قوله تعالى في موضع آخر عرضها كعرض السماء والأرض وثانيهما أن عرض الشيء
لا يكون نفس عرض السموات والأرض فلا تكون الجنة نفس السموات
والأرض وإذا كان كذلك وجب حمل الآية على ما ذكرنا الآية الرابعة قوله تعالى
فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين الآية الثالثة
المشتملة على قصة إسكان آدم وحواء الجنة وإخراج الله تعالى إياهما منها
احتج أبو هاشم وعبد الجبار بأن قالا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لكن
التالي باطل فكذا المقدم أما الشرطية فقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فلو كانت الجنة
مخلوقة لكانت هالكة فلا تكون دائمة وأما بطلان التالي فلقوله تعالى أكلها دائم
والجواب منع الشرطية قوله تعالى كل شيء هالك معناه كل شيء غير ذات الله تعالى
هالك في حد ذاته لكونه ممكنا فإن وجوده مستفاد من غيره وكل ممكن فبالنظر
إلى ذاته يكون هالكا سلمنا أن المراد منه حصول الإهلاك لكن هذا
العام مخصوص والجنة غير مندرجة تحته جمعا بين الدليلين وهو قوله تعالى
كل شيء هالك وقوله تعالى أكلها دائم سلمنا ذلك لكن لم لا يكون المراد أن
الجنة تفنى أيضا وأما قوله تعالى أكلها دائم فلا يمكن إجراؤه على ظاهره
لأن الدائم هو الذي لا

بوجوده وما يقول أهل الجنة يفنى بأكلهم إياه فلا بد من التأويل وهو أنه كلما فني
شيء منه يأتون بدله فإن الله تعالى يخلق عقيبه مثله والدوام بهذا التفسير لا ينافي
عدم الجنة لحظة واحدة قال البحث الرابع في أقول اختلف الناس في أنه هل يجب على
الله تعالى إيصال الثواب إلى العبد بسبب الطاعة وإيصال العقاب بسبب المعصية
والمصنف لم يذكره ولا مذهب المخالفين في الثواب على الطاعة ثم ذكر مذهبهم في
أنه لا يجب العقاب على المعصية وذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الثواب على
الله تعالى بسبب الطاعة وذهب الكعبي من المعتزلة إلى أن الثواب تفضل واحتج في حسن
تكليف الله تعالى إيانا سوابق نعمه علينا احتج البصرية بوجهين الأول أن الله كلفنا
بالتكاليف الشاقة مع أنه كان يمكنه أن لا يجعلها شاقة علينا فإما أن يكون ذلك
لغرض أو لا والثاني باطل لأنه عبث والأول إما أن يكون لغرض يعود إلى الله تعالى أو
لغرض يعود إلينا والأول باطل لاستغنائه تعالى عن التمام فهذا الغرض إما أن يكون
حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لأن المضرة كانت مندفعة بأن لا يخلق الخلق ولا
يكلفهم فلا حاجة إذن في دفعها إلى تكليف فعال شاقة فتعين المنفعة إما أن يكون مجردة
عن المدح أو يكون منفعة مع المدح والأول باطل لأن استحقاق المدح حاصل بالأفعال
الغير الشاقة والثاني إما أن يكون منفعة سابقة أو منفعة لاحقة والأول باطل لأن
التكليف بالأفعال الشاقة لأجل النعم السابقة مع إمكان حصولها بغير شاق عقلا
يستقبحه عقلاء الأمة إن كل من أعطى غيره ألف دينار ثم أخذ يكلفه بالأفعال
الشاقة فإن العقلاء يستقبحونه ويعلمون أنه أبطل ما أنعم عليه واحتج الكعبي بأنه
لا إمكان عن تكليف العبد بالأفعال الشاقة لأجل سوابق النعم فإنه لا يمكن
أن يخص تكليف الأفعال غير شاقة

الاولى لا يحل وما يخل بصدده وبعض لم يكن تلك المنفعة مستحقة لا جرم وهو المطـ
ـلوب الثاني قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فان باء السببية ولفظ الجزاء يدلان
ان العبد يستحق الثواب بسبب العمل والجواب عن الاول انه مبني على ان
افعال الله تعالى معللة بالاغراض وقد بينا فساد ذلك وان سلمنا ذلك فلم لا يكون
من التكاليف [illegible] النعم السابقة والاستحقاق ممنوع فانا نعلم بالضرورة
ان من بعد عليه جدده غنى لا يجب على ذلك [illegible] من تلك الخدمة لخدم الجليل
[illegible] وكيف يستحق ذلك وعند المعتزلة يجب على الله تعالى والشكر [illegible]
انه لم [illegible] النعم السابقة عليهم واذا كان انعامه علينا سبقا وجوب [illegible]
[illegible] فكيف يجب تكليف بالعبادة لاجل سوابق النعم والجواب عن الثاني
ان الدليل لا يدل على انه يجب على الله تعالى الجزاء بالعمل لان العمل عندنا
علم حصول الثواب لانه علة موجبة وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الجزاء
الثواب فائدة قالت المعتزلة اولا لما وجب الثواب على الطاعة شرعا
يجب العقاب على المعصية واعلم ان العاصي اما ان يكون كافرا او غير كافر
الكافر اما ان لا يكون مجتهدا بطلب الحق او غير مجتهد اما غير المجتهد فيعاقب
في جهنم ابدا وكذا المجتهد عند الاكثر واما غير الكافر فان كان صاحب
صغيرة كان من جواز العفو وقطع بعضهم بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة ففيه
مذاهب الاول القطع بعدم العذاب وهو مذهب المرجئة الثاني القطع
بالعقاب وهو مذهب المعتزلة والخوارج الثالث عدم القطع بشيء منهما وهو الحق
احتجت المعتزلة بوجوه الاول انه لو جاز العفو لزم التسوية بين المطيع وبين
العاصي لاستوائهما

في عدم العقاب والتالي باطل اما الملازمة فلان الله تعالى خلق في المكلف شهوة الفسق
والقبائح فلو لم يعلم المكلف انه يعاقب بفعل القبيح لكان الله تعالى مغريا له بالقبيح
لانه يتكل على العفو ولا يحتفل بالمعصية واما التالي فباطل لان الاغراء بالقبيح
قبيح وهو على الله تعالى محال الثاني انه تعالى اخبر في مواضع كثيرة في القرآن ان الكافر
والفاسق يخلدان في النار فلو جاز ترك العقاب لزم الكذب في خبر الله تعالى وانه محال
والجواب عن الاول منع الملازمة فان الله تعالى وان لم يعاقب كلا من المطيع والعاصي
لكنه يثيب المطيع اكثر مما يثيب العاصي وح لا يلزم التسوية وعن الثاني يمنع
ايضا منع الملازمة لان وجوب العقاب وتركه وان كانا محتملين لكن طرف
العقاب ارجح واعلم تركه بسبب رحمة الله تعالى وعفوه وهذا القدر
كاف في احجام المكلف عن المعاصي ولا يلزم الاغراء وايضا الملازمة ممنوعة
المكلف [illegible] ويعلم بالعقاب بالمعصية الوجه الثاني ان يرفع العفو لا يوجب
الاغراء لانه يجوز العفو بعد التوبة فلو كان يرفع العفو [illegible] يوجب الاغراء
لكان يرفع بعد التوبة يوجب الاغراء ايضا والتالي باطل فكذا المقدم فان فرق
بان العاصي لا يعلم انه [illegible] التوبة وذلك يرجح عن المعصية [illegible] يرده
[illegible] التوبة في انه هل يعفو عنه او لا يرجح ايضا فاعلم ان هذا الجواب يجوز ان يكون
[illegible] اخر للملازمة ويجوز ان يكون نقضا وعن الثاني ان الآيات مع كثرتها
لا يدل شيء منها على وجوب العقاب [illegible] خصوصها بعدم العفو [illegible]
بسياقها انما يدل على ان الفسق علامة [illegible] وجود النار [illegible]
وجوب العقاب على الله تعالى فائدة ثم قالت [illegible] اولا [illegible] اصحابنا ان الله تعالى
يعرف [illegible]

انه لا شفيع في النار دائما فهو بل لا يخرج الى الجنة وذلك المعتزلة في النار دائما
لكانوا احتجوا بوجوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد الفساق
قالوا الخلود هو الدوام الثاني قوله تعالى في صفة الفجار وما هم عنها بغائبين لو
خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب
استحقاق العقاب سطرا ما كان باقيا فلذلك استحقاق الثواب لا يستحقانه
فان اداء العقاب مضى والثواب معه ووجود احد المتنافيين ينفي الآخر
والجواب عن الاول لانم ان الخلود هو الدوام بل هو عبارة عن المكث الطويل والدليل
عليه صحة ان يقال فلان حبس حبسا مخلدا وليس المراد الا طول المكث فان قيل هذا
طال بعوده وما حملنا الشيء من تلك الحلد اوليس المراد منه في اللغة الطول
بكثيرا من كان قبل النبي عم كان لهم مكث طويل في الدنيا فلم يعد الاشياء
معناه لعله كان اللبث الطويل ثم ليس لا يكون على سبيل الدوام او على سبيل
انقطاع والجواب عن الثاني ان المراد بالفجار الكفار بعد ما لهم القصر الكامل
تورعهم واولئك هم الكافرون بدل على قوله تعالى وجوه يومئذ عليها غبرة
ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة اوفي باب الباب لم يقال هذا يدل
على لفظ الفجار الا انا نقول يجب حمل لفظ الفجار على الكفار جمعا وتوفيقا
بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار ومنها
قوله كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الآية فانه دل على تصريحه على ان كل من
كان مكذبا للانبياء وبذلك منه ان كل من لا يكون مكذبا لا يدخل النار
ومنها قوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه فانه دل على ان المؤمنين
لا يخزى فلا يدخل النار

بقوله تعالى ان الذين يدخل النار فقد اخزيته والفاسق ايضا مؤمن فلا يدخل النار
انما قلنا ان الفاسق مؤمن بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى الآية سماهم مؤمنين حال وصفهم بالبغي
واما الآيات الاخر فظاهر وفي هذا الكلام نظر لان نسلم اختصاص العذاب بالكفار
لو حمل نفي العقاب عن المؤمنين وهو لا يوافق مذهبنا والاولى اجراء لفظ
الفجار بعد الاتفاق فيكون معناه ان جملة الفجار لا يغيبون عن النار وصدقه
لا يتوقف على عدم خروج كل واحد من الفجار بل اذا لم يخرج عنها بعض الفجار
وهم الكافرون حصل الصدق والجواب عن الثالث من وجهين الاول لا نم استحقاق
الثواب بالطاعة واستحقاق العقاب بالمعصية فانا لا نوجب على الله تعالى شيئا سلمنا ذلك
لكن لا نم انهما متنافيان لجواز ان يكون الشخص الواحد مستحقا للثواب من جهة
والعقاب من جهة وقت ويعاقب في وقت آخر ولا استحالة في ذلك وثانيهما
ان استحقاق العقاب لو احبط استحقاق الثواب وابطله فاما ان يكون ذلك
الاحباط على طريق الموازنة وهي ان يحبط الاستحقاق السابق انقضاء الطارئ مثلا
مثل ان يكون الثواب عشرة اجزاء مثلا والعقاب الطارئ خمسة فيسقط الخمسة
بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة واما ان لا يكون على طريق الموازنة بان يسقط الطارئ
السابق بالكلية ولا يسقط الطارئ والقول بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول
بعدمها مذهب ابي علي وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان كل واحد من
الطارئ والسابق مؤثرا في عدم الآخر فاما ان يكون التأثيران معا او على
التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد وجود الآخر فلو حصل العدمان
لحصل الوجودان حال حصول العدمين

لان العلة واحدة الحصول عند حصول معلولها وهو ح والثاني انضا باطل لانه يستلزم العود
المغلوب بعد حصول وجود معلولها عالبا وهو ح واما بطلان الثاني وهو عدم الموازنة
فلانه الغا للطاعة وتضييع لها اذ يلزم منه ان من عبد الله من اول عمره الى آخره ثم ترك
جزءاً من الحركات حاله مساوية لحال من لم يعبد الله قط وهذا باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره
خيرا يره وهو ح واما اصحابنا فقالوا يرجى عفو الكافر واجمع علمانا على ان الشرع لا يعفو
ولا يرى ان يعذب الخلاص من العذاب ولا يرى الجنة الا بعد بحالهم العذاب والالم
ان يوجد الجنة بامانة وطاعتهم يخرج عنها ويدخل النار بمعصيته وهو خلاف
الاجماع قال ويرجى عفو الكافر الطالع اقول قد ذكرنا ان الكافر المعاند مخلد في
النار واما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق ولم يصل الى المقصود فزعم
الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الى ان عذابه ساقط لانه معذور في حيله الا انه
انما يعول به وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون انكروا ذلك وقالوا انه يكون معذبا
ايضا واستدلوا بالاجماع والمصنف لم يجزم بشيء واختار امكان العفو وهو غير
بعيد قال فان قيل القوى الجسمانية اقول لما ذكر ان الله يخلد ثواب المؤمن وعقاب
الكافر المعاند ذكر عليه اعتراضات يلزم اوردها الفلاسفة واجاب عنها اما الاعتراض
بعد يوم لم يقال لو كانت افعال القوى الجسمانية متناهية امتنع دوام الثواب والعقاب
والمقدم حق فالتالي مثله والمراد بالقوى الجسمانية ما يحل في الاجسام من الصور
النوعية والاعراض اما الشرطية فلان افعال القوى الجسمانية لما كانت متناهية
لا ان الى بعدها الله لا بد وان يبقى آخر لا حركة بعده السعداء والاشقياء
بدنيان اما حقيقة المقدم فلان كل قوة جسمانية منقسمة بانقسام محلها فقوة
الكل اكثر من قوة البعض

لو اعود فلو فرضنا ان كل القوى حركت جسمها حركات غير متناهية وفرضنا ان بعضه ايضا حرك التي
حركت جسمها فالحركات الصادرة عن النصف اما ان يكون متناهية او لا فان يكون غير متناهية
فان كانت متناهية لزم ان يكون الحركات الصادرة عن كل القوى ايضا متناهية لان نسبة
حركات الكل الى حركات النصف كنسبة الكل الى النصف لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
لكن الكل ضعف النصف فيكون حركات الكل ضعف حركات النصف وضعف المتناهي متناه فحركات كل
منهما متناهية وان كانت حركات النصف غير متناهية لزم احد الامرين وهو اما تساوي
الزائد والناقص واما تناهي احدهما وذلك لان حركات كل القوى اما ان يزيد على حركات
النصف او لا فان لم يزد كان حكم الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره اي كان حال القوى
التي في كل الجسم كحال القوى التي في بعض الجسم والاول ازيد من الثاني فيلزم
تساوي الزائد والناقص وهو ح وان زاد عليها وقعت الزيادة على الحركات
الغير المتناهية من الجهة التي هي بها غير متناهية وهو ح لاستلزامه تناهي الزائد
وفيه نظر لان استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوع فان تضعيف الالف الى
غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية قال وايضا فالموجب
اقول هذا هو الاعتراض الثاني وتقريره ان اجزاء البدن المجتمعة بعد التفرق
مؤلفة من العناصر وكلما كان كذلك لا بد ان تحصل في اجزائه فعل وانفعال
واذا كان كذلك وجب حصول الموت لان الحرارة دائما تفعل في الرطوبة وتقليل
الرطوبة يؤدي الى نقصان الحرارة وذلك يفضي الى انطفاء الحرارة فيحصل الموت
فيبطل الثواب والعقاب البدنيان والاعتراض الثالث ان دوام الحياة
مع بقاء الاحتراق غير معقول لان الاحتراق يزيل اعتدال المزاج الذي هو شرط

الجسد

قال قلنا اقول اجاب عن الاعتراض الاول بالمنع والنقض والدفع وهو
راجع الى القول بالموجب اما المنع فتوجيهه لا نسلم انه لا يمكن انقسام القوة الجسمانية بانقسام
المحل الذي هو الجسم لانه انما يلزم ان لو كان الجسم منقسما ابدا والجوهر الفرد ينفيه
وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان الحال في المنقسم يجب ان ينقسم وانما يلزم ذلك ان
لو كان حلول القوة في محلها على سبيل السريان وهو ممنوع سلمنا ذلك لكن صح
ما ذكرتم مبني على كون جزء القوة الحالة في كل الجسم قوة مؤثرة فهو ممنوع لجواز
وذلك ممنوع لجواز ان تكون القوة الحالة انما تؤثر مع الاجتماع فاذا انقسم
الجسم بطل القوة ولم يبق لها اثر اما النقض فتوجيهه انه لو سلمنا هذه
المقدمات لكن ما ذكرتم مردود بنقوض اي افعال القوة الجسمانية منقوض بالنفوس
الفلكية لتحريكها الافلاك وهي النفوس المنطبعة فانها عندكم جسمانية مع انها محركة
غير متناهية اما الدفع فتوجيهه لو سلمنا ان افعال القوة الجسمانية متناهية لكن لا يلزم
منه امتناع دوام الثواب والعقاب لان القوى البدنية عندنا اعراض يجدد
ان تفنى في زمان وتحدث في زمان آخر الى غير النهاية ولا يلزم منه عدم تناهي
افعال القوى الجسمانية ونحو الجواب عن الاعتراض الثاني ان يقال لا نسلم ان البدن مركب
من العناصر الاربعة فان البدن عندنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى
فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال
سلمناه لكن لا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة يؤدي الى الموت لاحتمال ان يقال ان القوة
الغاذية تورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما يتحلل منها والجواب عن الثالث بالمنع
ايضا وهو ان يقال لا نسلم ان دوام الحياة مع الاحتراق غير معقول لان البنية الصالحة
واعتدال المزاج ليس شرطا

للعفو عندنا على ما هو معروف وايضا انا نرى من الحيوانات ما هو سالم بالنار كالنعامة فانها تبلع
الجمر المحماة والسمندل فانه يعيش في النار ويتلذذ بها واذا كان كذلك فلا
يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يبقى سالما في النار وتعذب ولا يحترق ولا يموت
قال الخامس في العفو والشفاعة اقول ذهب اصحابنا الى جواز عفو الله تعالى عن اصحاب
الكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة واتفقوا على اثبات شفاعة نبينا محمد عليه السلام الا ان المعتزلة قالوا
انها في زيادة النعم الى اهل الثواب وقال اصحابنا انها تؤثر فيه وفي اسقاط العقاب
عن اهل العقاب ايضا اما جواز العفو فقد استدل عليه اصحابنا بوجوه الاول
الآيات الدالة على كونه سبحانه وتعالى عفوا كقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده
ويعفو عن السيئات ولو اختص العفو بما بعد التوبة لزم التكرار وكقوله تعالى ومن آياته الجوار
في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير اي ان الله تعالى ان شاء
اهلكهم الا انه لا يهلكهم بل يعفو عن كثير الوجه الثاني اجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا
والعفو لا يتحقق الا عند اسقاط العذاب عن المستحق وعند الخصم ترك العقاب
على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعد التوبة واجب فلا يتحقق العفو
الا باسقاط العذاب على الكبيرة قبل التوبة الوجه الثالث قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب
الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فيتعين ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة
وانما لا يتناول ما ذكرنا لوجهين احدهما انه لو كان معنى الآية انه يغفر لمن يشاء ممن يستحق
المغفرة كان معناه يغفر للصغائر والتائبين من اصحاب الكبائر لم يكن لتمييز المشرك
عنه فائدة لان الله تعالى كما لا يغفر ما دون ذلك لمن لا يستحق العقاب ولا يغفر لمن
يستحق العقاب فكذا

بغفر المذنب لمن لا يستحق العقاب بان يتوب عن الشرك ولا يغفر لمن يستحق العقاب بان يصر
على الشرك ولا يتوب عنه فلا يبقى الا التمسك المعتزلة التمسك والتعويل فالله وبانهما لا يغفران
صاحب الكبيرة بعد التوبة وصاحب الصغيرة واجب عند الخصم والواجب لا يجوز تعليقه
بالمشية واعلم ان هذين الوجهين ابو الحسين الرابع قوله تعالى وان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم فان معنى الاية لذو الغفران حال ما شرع الظلم كما
دا الفلان ياتي فلانا على اكله فانه يدل على انه رآه على كونه آكلا ومعلوم انه حال مباشرة
الظلم لا يكون تائبا قال واما الثالث اقول الدليل على ثبوت الشفاعة في اسقاط
العقاب قول الله تعالى امر محمدا عم بالاستغفار للمؤمنين بقوله واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا على ما مر فيستغفر النبي عم امتثالا لامر الله تعالى وصاحب
تعظيم بنفسه فاذا طلب مغفرة الفاسق فالله تعالى اسعفه ويعطيه مطلوبه
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى [illegible] محمد عم في حق الفساق
احتجت المعتزلة بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا اي لا تؤدي
وتقضي فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العقوبة لكانت قد جزت نفس عن نفس
شيئا ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والظالم يشمل الفاسق
والكافر ومنها قوله تعالى فما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار
والجواب لم يصح ما ذكرتم يتوقف على عموم الايات في جميع الاشخاص والاوقات
وهو ممنوع سلمنا على ان العموم لا يستلزم وان سلم العموم لكن مخصوص بما ذكرنا
من الدليل الدال على اثبات الشفاعة فلا يلزم انتفاء الشفاعة مطلقا في حق جميع
الاشخاص ولا في جميع الاوقات

لزم ان يكون فعل الله تعالى غنيا عن الغرض ومنزها عنه وهو خلاف المفروض وقيل
حصول المط قال واستحقاق اقول احتجت المعتزلة بان افعال الله تعالى لو لم يكن
لغرض لكان عبثا والعبث على الله محال لانه تعالى حكيم بل احكم الحكماء والعبث على الحكيم
محال والجواب انا لا نسلم انه يلزم العبث الخالي عن الغرض فلم لا يجوز
تعالى بل هو اول المسئلة وان عنيتم به شيئا آخر فلا بد من افادة تصويره اولا ثم نتكلم
استحالته قال السادسة اقول ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من تكليف
العباد بالعبادات والطاعات هو التعويض منهم لاستحقاقهم التعظيم
ذلك التكليف فان التفضيل بالتعظيم اي تعظيمهم بدون استحقاقهم التعظيم
قبيح وهذا القول باطل عند اصحابنا اما اولا فلانه مبني على الحسن والقبح
العقليين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان التفضيل بالتعظيم قبيح مطلقا بل ذلك انما ثبت
فيما يتضمن سوء ادب في حق المفضل والمفضول واما ما يستحيل عليه القبح
فلا قال واجب اقول هذا الكلام لا تعلق له بهذه المسئلة بل هي حكاية من اهل
السنة بان التكليف لا وفق له العبد محمود محض لما تقدم من انه لا ايجاد له وكل محمود
مع تكليفه والثاني انه لو كلف الشارع المكلف بعد فقد آلة التكليف اما ان يكون
لغرض او لا يكون لغرض والقسمان باطلان اما الاول فلانه عبث وهو على الله محال واما
الثاني فلان ذلك الغرض اما ان يكون عائدا الى الله تعالى او الى عبده والاول محال لاستغنائه
عن الغرض وتعاليه عنه علوا كبيرا وكذا الثاني لان ذلك الغرض ليس الا حصول
حصول اللذة والله تعالى قادر على ايصالها اليه ابتداء فيكون التكليف عبثا والجواب
الجواب عن الاول منع الكبرى لان تكليف المحمود انما يقبح ان لو كان فعله بلا
غرض وقد تقدم بطلانه

ومع ذلك فليس الوهن من تكليف العباد بالطاعات وفعل الطاعات حتى ينافيه الجبر
والاضطرار بل جاء للتكليف بوجه غير منصرف واحد وهو انه اعلام من الله
تعالى الى خلقه بثبوت الثواب على المطيعين الذين هم من اهل الجنة او بنزول العقاب
على العصاة الذين هم من اهل النار وعن الثاني ان بناه على ان افعال الله
تعالى معللة بالاغراض وقد تقدم جوابه فليس لاحد ان يطلب فيه حكم الله
وعلته كما قال لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واعلم ان هذا الجواب جواب
عن الوجه الاول ايضا على ما قررناه قال الكتاب الثالث
في النبوات اقول لما فرغ من كتاب الالهيات شرع في النبوات وما يتعلق بها
من عصمة الانبياء وكونهم افضل من الملائكة واحوال الحشر والجزاء وعدد كل
واحد اولا باثبات النبوة على طريقة الحكماء ثم ثنى باثباتها على طريقة المتكلمين
اما اثباتها على الوجه الاول فيتوقف على قواعد ونقررها ان يقول الانسان لا
يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح
لنفسه ولمن يعوله والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة
بل لا بد في ذلك من جمع عظيم من ابناء جنسه يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها
تلك المشاركة لا تتم الا بمعاوضة بان يعطي كل واحد منهما صاحبه شيئا
ما ويأخذ منه او بمعاوضة بان يعمل كل منهما عملا في مقابلة عمل الآخر فاذن
الانسان بالطبع يحتاج الى اجتماع مؤد الى اصلاح حاله وهو المراد
من قولهم الانسان مدني بالطبع وهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس
على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي الى
ما يحتاج اليه ويغضب

على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير فيقع من ذلك
الهرج والمرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان بينهم معاملة وعدل يتفق عليه
كل فكذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات
الغير المحصورة الا اذا كان لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد
من شرع وهذه قاعدة ثانية اشار اليها بقوله احتاج الى عدل يحفظه
شرع ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يسن تلك القوانين ويقررها
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الشارع يجب ان يمتاز عنهم
باستحقاق الطاعة والانقياد والا لم يكن قوله اولى بالقبول من غيره
وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات تدل على ان تلك الشريعة من عند
ربه وتلك الآيات هي معجزاته قولية كانت او فعلية وهذه قاعدة ثالثة اشار
اليها بقوله بعرفه شارع يختص بآيات الى آخره ثم نقول ان العوام وجمهور
العقول يستحقرون مخالفة الشرع ... علينا عند استيلاء الشوق عليهم
الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي
تحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فلا بد للنبي ان يوعد المسيء
بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهذه قاعدة رابعة اشار اليها بقوله
ويوعد للمسيء الخ فعلم بما ذكرنا انه لا بد للانسان من نبي موصوف بتلك الصفات
قال الثالث في امكان المعجزات الخ اقول لما تبين ان النبي لا بد له من معجزة شرع
في بيان المعجزة وامكانها والمعجزة عبارة عن امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
اي بالدعوى مع عدم المعارضة فقوله امر يتناول الفعل والترك فان المعجزة
قد يكون اثباتا لفعل

وهو كالشيء كالسحر وقولنا خارق للعادة ليخرج به ما اعتاد من الامور التي يفعله
المعجز بشيء يتحدى به ليخرج عن المعجز بما وقولنا مقرون بالتحدي ليخرج
الكاذب فانه [illegible] من الانبياء حجة لنفسه فانا لما اشترطنا ان يكون
الامر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي لا يمكن للكاذب ان يجعل معجزة الانبياء
حجة لنفسه لكون اظهارها غير مقرون بالتحدي ولتتميز ايضا عن الخوارق
التي تظهر على الانبياء قبل البعثة كالاحوال التي ظهرت على محمد صلى الله عليه
وسلم قبل البعثة وكالنور الذي يظهر في جبين ابيه ولتتميز ايضا عن الكرامات
وقولنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة وعلم مما ذكرنا ان
التعريف المذكور التي لا بد من مساهلة ومنهم من زاد في التعريف قيدا آخر
فعل المعجز امر خارق للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي [illegible]
للتحدي احترازا عن الخارق الكذب كما لو انطق جملا او مسا فشهد بانه
كاذب فاحفظه وقيل ان مثل ذلك لا يخرج ليكون [illegible] آخر قال
[illegible] عن القوت اقول لما عرف المعجزة مثلها باموره بعضها يدل
بعضها فعلى الاول ان يمسك عن القوت ولا يتناول الغذاء مدة عن مقدار
هذا الشيء [illegible] في ان يكون استغراق نفس العارف في
[illegible] وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية واقبالها الى عالم القدس
[illegible] الى القوى الجسمانية [illegible]
[illegible] الهضم والشهوة والتغذية وغير ذلك فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد
ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد [illegible] سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال
الطبيعة وكذا المصيبة لا يدفع

ان يستوفي بشيء آخر وهو ان المريض فربما يبقى في المرض مدة مديدة عن تناول الغذاء
مدة لو انقطع مثل ذلك [illegible] عنه في غير ذلك المرض لهلك والسبب في ذلك ان الحرارة
الغريزية في تلك الحالة مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا تشتغل بتحليل
الصحيحة والرطوبات الاصلية فاذا جاز ذلك هناك فلم لا يكون هاهنا ايضا
كذلك بل هذا اولى لان النفس هاهنا مشتغلة فلا اشتغال للقوى [illegible] استعمالها
على حفظ المزاج الاصلي عن التحليل والى هذا المعنى وقع [illegible] ان يشير قوله عليه
السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ويروى ابيت ربي يطعمني ويسقيني ومن امثلة الخوارق
الاخبار عن الغيب وبين امكانه بوجهين احدهما اجمالي وهو انا علمنا بالتجربة ان النفس
قد يطلع على الغيب حال النوم فلا مانع من علمه في غير تلك الحالة ليس يبعد لان من
هو كالنفس باطل الحركة والادراك اذا امكن له الاطلاع على الغيب فالمدرك
الكامل اولى بهذا الاطلاع وهذا ليس استدلالا بصحته في احد الحالين
على القطع بصحته في الاخرى بل على دفع استبعاد [illegible] والوجه الثاني تفصيلي
وهو مبني على مقدمات احدها ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات
الا ان العقول عالمة بها على وجه كلي والنفوس على وجه جزئي وذلك لانها
علل واسباب لوجودات تلك الحوادث الجزئية وموجدة لها على ما سبق
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم من ذلك كون العقول والنفوس الفلكية
عالمة بجميع ما يحدث في هذا العالم من الجزئيات المتوقفة على ذواتها وثانيها
ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالجزئيات من تلك العقول
والنفوس وذلك لانه اذا حصل لها اتصال بالملائكة العظام المنتقشة بصور
الجزئيات الواقعة في هذا

يرتسم فيها انتقاشا تلك الصور والمراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة
استعدادا تاما لانتقاش تلك العلوم وهذا الاتصال مشروط بشرطين وجودي
وعدمي والوجودي والثاني وهو اشتغال الجسمانية فاذا ارتسمت الصورة
تلك الصور تستعد الصورة منها الى القوة المتخيلة وتنتقل منها الى الحس
المشترك واذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة وهو المراد بالوحي
عند الحكماء وقد يشتد هذا الاتصال فيسمع في كلاما منظوما من مخاطب مشاهد
بان تركب المتخيلة صورا مناسبة لتلك المعقولات ثم انحدرت تلك الصور الى لوح
الحس المشترك فيحصل في صورة وسماع كلام وان لم يكن لشيء من ذلك وجود
في الخارج فان قيل صحة ما ذكرتم يتوقف على احساس الحس المشترك لا وجود له
في الخارج وهو ممنوع قلنا الدليل على ذلك ان قوما من المرضى والممرورين
قد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة خاصة لتلك الصور ليست موجودة
اذ المعدوم لا يشاهد والامر موجود في الخارج والا لشاهدها
غيرهم فهي اذن موجودة لا في الخارج بل في قوة جسمانية لكونها جزئية
واحساسها اما بالقوة الباصرة وهو باطل لانه قد يكون اعمى وقد يشاهدها
بالليل واما بالحس المشترك وهو المطلوب ارتسامها فيه ليس بسبب وروده من
خارج اذ لا وجود لها في الخارج فورودها عليه يكون من الداخل وذلك
بان يكون في خزانة الخيال صور مخزونة بواسطة تركيب القوة المتخيلة المتصرفة في
خزانة الخيال فتنتقل من الخيال الى الحس المشترك ومن انواع الخوارق هو
ان يعلم الشيء الغائب بدون امثاله مثل ان عنق الكاهن حوادثه ويسمى الكاهن
بما اصابه والله اعلم

وذلك لانه لا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف
في هذا العالم ويكون تلك النفس كانها لهذا العالم كنفسنا بالنسبة الى ابداننا وكلما
كانت النفس اكثر مناسبة لمزاج الخاص كان تاثير النفس فيه اقوى واكثر وكان
تاثيرات النفوس في عالم العناصر اكثر من تاثيرها في عالم الافلاك هذا توجيهها
على راي الحكماء اي كما ذكرنا من اثبات النبوة وامكان المعجزات مبني على راي الحكماء
واما على راي المتكلمين فالوجه فيه ان الله تعالى فاعل مختار وله ان يخص بعض
الاشخاص بالنبوة ويظهر على يده انواع المعجزات **قال** الثالث في نبوة نبينا
محمد عم **اقول** لما فرغ من اثبات مطلق النبوة شرع فيما هو المقصود من الكتاب
وهو نبوة نبينا محمد عم وقد اثبت ذلك بطريقين الاول وعليه التعويل
هو انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان
صادقا انه نبي اما الصغرى فالدليل على انه ادعى النبوة فهو الاجماع والت
وعلى اظهار المعجزة وجوه احدها ان القرآن ظهر عليه بالتواتر والقرآن معجز لانه ع
تحدى القرآن فيهم في غاية الفصاحة بالقول وهم عجزوا عن معارضته وكلما كان
كذلك يكون معجزا وانما قلنا انه عم تحداهم بالقرآن لتواتر الايات الدالة على ذ
كقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله
الاية وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما انهم
عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة ولم ياتوا
بها وذلك يدل على عجزهم عنها والثاني انه عم اخبر عن المغيبات المستقبلة
والماضية وذلك معجز اما اخباره عن المغيبات المستقبلة فمنها ما ورد في القرآن ومنه
ما ورد في الاخبار .

اجا الكلام ورد في القرآن عند قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما اخبر لان الروم
قد غلبوا فارس بعد غلبهم على الروم وقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولي باس عند بعضهم
بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر الى قتالهم وهو عند اخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي
الله عنه الى قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض والمراد منهم الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد
خوفهم آمنا وكانوا هم الخائفين في صدر الاسلام واما الذي ورد في تراجم
قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت خلافة خلفاء الراشدين هذا القدر
وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي اي بابي بكر وعمر وهذا اخبار عن خلافتهما
بعده وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي يوم صفين وهذا
يدل ايضا على خلافة علي كرم الله وجهه وقوله للعباس اسره افد نفسك
فانك ذو مال فقال لا مال عندي فقال رسول الله عليه السلام اين المال الذي وضعته
عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري فللفضل كذا وللعبد
الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري واني رسول
الله واسلم ومن ذلك اخباره عن موت النجاشي واخباره عليه السلام عما يحدث من
الفتن كفتنة بغداد وعلامات القيامة وعن ما كان بعده وهو موضع
بالشام واما بناء بغداد فقد اخبر عنها رسول الله عليه السلام في قوله تنزل
اناس من امتي بغائط يسمونه بصرة وعند نهر يقال له دجلة يكون عليها
جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان
جاء بنو قنطورا عراض

الوحي صفات الاشخاص حتى بر لوا على سطح النهر الى آخر الحديث واما نار ويهرب
فقد اخبر عنها في قوله عليه السلام لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز
تضيء اعناق الابل ببصرى وقال بعض الشارحين لهذا الحديث ان هذه
النار قد حدثت في زماننا لانه قد تواترت شاهدوا الحال ان نارا خرجت من الحجاز
وقربت من المدينة تسطع واشتعلت حتى احرقت اكثر نخيل المدينة وتلك مخرج
من خمسين يوما تتقد وكان ذلك في رمضان من سنة اربع وخمسين وستمائة
قوله وما كان من اقاصيص الاولين اي واخباره عما يكون من قصص الاولين
وتواريخ المتقدمين بحيث لم يمكن احد من مخطئة الوجه الثالث انه عليه السلام اتى
في الحكمة النظرية كعلوم ذات الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه وفي حكمة العملية
وهي علم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن هذا المبلغ العظيم
من غير تعلم لانه ما طلب فصله ما كان من اهل العلم وما نشأ من بلدة فيها كان
احد من العلماء ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام مدة قليلة
ولم يرهما الى بلدة احد من العلماء والحكماء حتى يتلقى انه عليه السلام تعلم العلم
الا بتعليم الله تعالى واعجازه بذلك قوله وبلوغ هذا المبلغ عطف على قوله
لانه اتى بالقرآن الوجه الرابع انه نقل عنه معجزات اخرى مثل انشقاق القمر
وتسليم الحجر ونبوع الماء من اصابعه حين احتاج اصحابه الى الماء وسكون
قوائم عند كثير الغاز وله العلف وتسليم الشاة المسمومة التي اهدت اليه الى النبي صلى
الله عليه السلام الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتاب دلائل النبوة وكتاب
الاحاديث وكل منها وان لم يبلغ مبلغ التواتر لكن القدر المشترك بينها وهو
الاعجاز كان متواترا

بحري توحوة ... آباد ... سيرها ... ٩٩
... مسعود ...

وبه يحصل المطلوب هذا كلامه بيان الصغرى اما الكبرى وهي ان كل من ادعى
النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا فلان المعجزة مما يعجز الخلق عنها كان ذلك فعلا لله
تعالى خلقه تعالى عقيب دعواه لتصديق المدعي ومثاله انه اذا جلس ملك على
سرير مملكته في محفل عظيم فقام واحد في ذلك المحفل وقال اني رسول الملك اليكم
الملك الى اهل المملكة ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل
شيئا يخالف عادتك فاذا فعل الملك تلك الساعة فعلا يخالف عادته علم
الحاضرون بالضرورة صدق ذلك المدعي فكذلك علمنا ان محمدا عم قال اني
رسول الله اليكم جميعا ثم قال يا الهي ان كنت صادقا في هذه الدعوى فاجعل
القمر منشقا بنصفين فاذا انشق علم كل واحد بان الله تعالى انما شقه لاجل
تصديق المدعي واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان الفاعل لهذه المعجزات
هو الله ولم لا يكون باعانة من الجن والشياطين والثاني لو خلق الله تعالى هذه
المعجزات لاجل التصديق لكان افعاله معللة بالاغراض وانه محال والثالث
ان كل من ظهر على يده المعجزة كان رسولا والتمسك بالمثال المشهور ضعيف لان
خالف الملك عادته جاز ان يكون لسبب آخر اتفق وقوعه عقيب الدعوى وان سلم كونه
معللا بالتصديق لكن لم قلتم انه في حق الغائب ايضا كذلك والجواب عن الاول على
اصول المعتزلة ان المدعي لو كان كاذبا لوجب على الله تعالى ان يمنع ظهور المعجزة
على يده صيانة للعباد عن الوقوع في الضلال وعلى اصول الاشاعرة هو ان
الدليل قد دل على ان المؤثر في جميع الممكنات هو الله تعالى واذا كان كذلك كان
الفاعل لهذه المعجزات هو الله تعالى وفيه نظر وعن الثاني ان من العقل والمعروف
ونحن لا ندعي ان خلق

المعجزة اما يكون لغرض التصديق بل نقول خلق المعجزة يعرف قيام ... هذا ان
الله تعالى وعن الثالث بانا نقول ان دلالة المعجزة على الصدق فانه معلوم بالضرورة
والمثال يؤكد ذكر المثال السبيه على صدق دعوانا ان هذا المعنى معلوم بالضرورة
لا التمسك والقياس الطريق الثاني في اثبات نبوته عم الاستدلال بالسيرة
والاوصاف التي تواترت الينا وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول العمر الى
آخره فانه ما سمع كذبا البتة ولو صدر عنه الكذب لاشتهر اعداؤه
وثانيها ترك الدنيا والاعراض عن زخارفها مع الدوام حتى لو
عرضوا عليه المال والزوج والرياسة لترك هذه فلم يلتفت اليهم والثالث
انه كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتى انه عوتب عليها ولا تبسطها كل
البسط ورابعها انه كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحته قد
الكنت مصاقع الخطباء من العرب العرباء وقد قال اوتيت جوامع الكلم فاذا خطب
تقشقق اي بلغ وخامسها انه عم تحمل في اداء الرسالة انواع المشاق
والمتاعب ومع ذلك كان مصرا على دعوى الرسالة ولم يظهر في عزمه فتور
ولا في اصحابه قصور وسادسها انه عم كان مع اهل الدنيا في غاية الرفق
ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع وكل واحد من هذه الصفات وان
كانت لا تدل على النبوة لكنا نعلم قطعا ان مجموعها لا يحصل الا للانبياء والجمع
مثل في قوله مجمع شمله وقوله لا يكون الا للانبياء حجة وهذه الطريقة هي
التي اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي عليه ووجه الرابعة الاول
البراهمة وهم قوم من اهل الهند انكروا النبوة مطلقا واحتجوا بان الافعال اما
ان يكون حسنة او معلومة

او قبحهما بعد الحكم او لا يكون شيء منهما معلوما فان كان حسنها معلوما كان معمولا
سواء ورد به الشرع او لا فلا حاجة فيها الى توقيف الشرع وان كان قبحها معلوما
كان مردودا وان توقف على الفعل فلا يخلو اما ان يكون فيه مصلحة او لا
سواء كان مضطرا كالتنفس في الهواء او غير مضطر اليه كالاكل مما يحتاج الى
اكله فان كان الاول حسن للانتفاع به سواء ورد به الشرع او لا لما
عرف به العقل من حسن الانتفاع بما يخلو عن امارة الفساد وان كان الثاني
فالانتفاع به سواء ورد الرسول او لا لانه اقدام على ما يحتمل الضرر
من غير حاجة اصلا واما ما كان فالنبي ممنوع عنه وكل ما يمنع عنه كان فعله
عبثا والعبث على الله محال والمقصود التنبيه وارشاد من هذا الانتفاع في
الميزان في المجاز فيفي بمنزحة عن الكذب والجواب ان بعض الافعال
وان لم تكن لا يدرك العقل بمجرد العقل حسنها من حيث الحجة ومن كونها في الامر
الوصفية فانها لم تكن معلومة عند الخلق فعلمنا انها [illegible] وان كانت معلومة
فالعلم باكد العقل بالعقل ومنها ازالة الشبهة فانه قد يتحير الانسان عن
جل شبهة ويتعين به حقه والرسول يزيلها ومنها ان بين حسن ما يوجد
العقل في حسنه من قطع النظر عن الاحتياج اليه والاستغناء عنه
ومنها ان يستقل بالحكم العقل بحسنه اجمالا فان العقل وان حسن نقل الامانة
لكن لا يعلم كيفيتها بمجرد العقل والرسول يبين ذلك ومنها ان تعين للناس
وظائف الطاعات والعبادات المذكورة للمعبود مما ينكره ليستحفظ البركة
بالتكرير كالصوم والصلوة وغير متكرر كالحج مثلا ومنها ان يشرع في
قواعد العدل الخ

الذي يعم حفظ نوع الانسان وبقاءها وبه يحصل نظام العالم فانه لا يتم في
العقل من علم به خلاف السياسة وهذا قال الله تع خذ العفو وامر بالعرف
واعرض عن الجاهلين والسولة طاهية فائدة قالت اليهود لعنهم الله الى اخره
اقول انكر اليهود خذلهم الله نبوة محمد عم استدلوا على ذلك بان
الناسخ شريعة موسى عم فاما ان يكون قد بين فيها ان شريعته منسلخة
او [illegible] او لم يبين فيها ذلك والاول باطل والا لتواتر واشتهر كما تواترت
[illegible] كذلك وكل واحد منهما من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على
نقله والثاني باطل بالاجماع واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون قد بين فيها
انها دائمة باقية الى يوم القيامة او لم يبين لا هذا ولا ذاك والثاني
باطل والا لوجب ان لا يجب تعميم شرعي شيء من الافعال الا مرة واحدة
لان صيغة الامر المطلق يحصل بالعمل مرة واحدة والثاني باطل بالاجماع
فتعين الاول وح لم يكن شرع موسى عم دائما ونسخه ممتنعا
والا لزم الكذب على الله تع وعند ذلك يحصل المط والجواب ان يقال
لم لا يجوز ان يكون في شرع موسى عم ما يدل على جواز نسخه قولهم لو كان
كذلك لعلم [illegible] بالتواتر كما عرفنا اصل ذلك الدين قلنا لا نم وجوب
التواتر والقياس على اصل الدين غير مستقيم لجواز ان يكون يتوفر الدواعي
الى نقل اصل الدين اتم من يتوفر الدواعي الى نقل جواز نسخه سلمنا
بطلان هذا القسم لكن لم لا يجوز ان يكون في دينه ما يدل على دوامه
ظاهرا ومعلوم في [illegible] نسخه قلت لا نم انما يلزم امتناع النسخ ان لو
[illegible] قطعا

واما الذي جاء عليه ظاهرا فلا قال الرابعة عصمة الانبياء اقول الاختلاف
في هذه المسألة واقع في مواضع الاول ما يتعلق باعتقاد الانبياء عليهم
واعلم ان الجمهور اتفقوا على ان الانبياء بعد الوحي معصومون عن الكفر
الا الفضيلية من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء
وذلك لانهم يجوزون صدور المعصية عنهم وكل معصية كفر عندهم ومنهم من قال
انهم يجوزوا صدور الكفر عنهم ومن الناس من لم يجوز الكفر لكن جوز
اظهار الكفر تقية اي احترازا عن الهلاك بلا [illegible] واحتجوا على ذلك بان
اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء النفس
في التهلكة وهو حرام لقوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وهذا المذهب
فاسد لانه يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية اذ لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات
بذلك وقت ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين له فكان
يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة الثاني ما يتعلق بافعالهم
وفيه مذاهب الاول قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر
والصغائر الثاني انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة البتة ويجوز تعمد الصغيرة
بشرط ان لا يكون منفرا كالتطفيف بحبة وسرقة لقمة الثالث انه لا يجوز الكبيرة
والصغيرة عمدا ولا سهوا وهو مذهب الروافض الرابع لا يجوز عليهم
الكبائر عمدا ولا سهوا واما الصغائر فيجوز صدورها عنهم سهوا
وهو مذهب اصحابنا رحمهم الله قال لنا لو صدر عنهم كذا الخ اقول احتج
اصحابنا على امتناع صدور المعصية عن الانبياء سواء كان كفرا او دونها
بوجوه الاول لو

صدرت عنهم معصية لوجب علينا اتباعهم في ذلك المعصية لقوله واتبعوه والتالي باطل
لان الامر بالفسق لا يليق بالحكيم ولانه يفضي الى الجمع بين الحرمة [illegible] الثاني
لو صدر عنهم المعصية لكانوا معذبين باشد العذاب والتالي باطل واما الملازمة
فلانهم اعلى درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز بيان الملازمة لصحيح
العقل [illegible] بان من كانت نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش
[illegible] وجوه احدها قوله يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين وثانيها ان العبد يجلد نصف حد الحر
وثالثها ان المحصن يرجم اذا زنى وغيره يجلد الوجه الثالث لو صدرت
منهم معصية لكانوا من حزب الشيطان لان كل من فعل معصية فقد فعل بارادة
الشيطان ورضي به وكل من فعل ما يرضى به الشيطان يكون من حزب الشيطان
الوجه الرابع لو صدر عنهم معصية لم تقبل شهادتهم لقوله ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا والتالي باطل والا لكان النبي ادنى حالا من عدول الامة
ان يقول يوم القيامة [illegible] في الشهادة قال الشعبي
من غير احتراز عنها لا [illegible] فيها الوجه الخامس لو صدر عنهم الذنب
لوجب زجرهم وايذاؤهم للدلائل الدالة على زجر العصاة وزجرهم والتالي
باطل لقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة الوجه السادس
لو صدر عنهم الذنب لكانوا ظالمين والظالم لا ينبغي
ان يكون [illegible] لقوله حكاية عن خطابه لابراهيم عليه السلام قال اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان قيل لا نجوز ان
[illegible] بالعهد [illegible]

دون عهد النبوة وسابق لانه على عهد من امامه الظهر قلت لا نزاع في ذلك ذكر
وانه لا ينكر لان عهد الامامة اول درجة من عهد النبوة فاذا لم يفصل
عهد الامامة الى المذنب العاصي فان لا يفصل الله عهد النبوة اولى
واما قوله تعالى عفا الله عنك الى آخره اقول استدل من جوز المعصية على
الرسل بآيات وقصص اما الآيات فهي قوله تعالى خطابا لمحمد عليه السلام
عفا الله عنك لم اذنت لهم فان العفو يدل على تقدم ذنب وقوله تعالى
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك
وقوله تعالى واستغفر لذنبك وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى واجيب عن
الآيات اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فلان المراد بالذنب ترك الافضل
والاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين فان قيل لو كان
ترك الاولى ذنبا لزم ان يعاقبوا في جميع افعالهم وعامتهم اذ
لا فعل الا وفوقها عادة اجيب بان العقاب على ترك الافضل
انما يتوجه اذا لم يلزم منه فوات مصلحة او حصول مفسدة لا يمكن احتمالها
واما التفصيل فالجواب عن الاولى بان المراد منه التلطف في الخطاب كما
تقول ارايت رحمك الله وعفا الله عنك وان لم يكن ذنب وعن الثانية
بان المراد ذنب الامة على تقدير مضاف وجعل اللام في لك للتعليل اي
ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وعن الثالثة بان الوزر الثقل والمراد
به الغم الذي كان يلحقه عليه السلام بسبب اصرار قومه على الشرك وعدم
[illegible] مع علمه عليه السلام [illegible] وضع عنه [illegible]
قوله [illegible] مع العسر

نسوا وعن الرابعة بان المراد اذا دعيت فاستغفر لربك كقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا فانه لم يرد به ان الكل مذنبون وانما المراد بعثهم
على التوبة الى ذنبه وعن الخامسة بان المراد الضلال في طريق مكة لانه الذي
يليق به لقوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى واما القصص فاحدها قصة آدم
عليه السلام فانهم يقولون ظاهر في صدور الذنب عنه ولهذا قال الله تعالى وعصى آدم
ربه فغوى واجيب بان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ويدل عليها
وجهان الاول انه لا امن من صدور الذنب عنه اذ لو كان له ذنب انه [illegible] ان
تكونا من الملائكة او [illegible] بطل بالاجماع وكذا الثاني لانه لما كان
[illegible] الا [illegible] والخطاب كان باجتهاد من عمر واسقط آدم بذلك
قوله ولا تقربا هذه الشجرة فلم يكن آدم رسولا الثاني قوله تعالى وعصى آدم ربه
فغوى ثم اجتباه ربه فدل هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب
لان كلمة ثم للتراخي والنبوة [illegible] والاستدلال [illegible] وجوه اخرها
انه اعتقد الكوكب ربا كما اخبر الله تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال
هذا ربي واجيب بان ابراهيم انما ذكره على سبيل ابطاله بعد ذكره كالقول
بما اذا اراد ابطال القول بقدم الاجسام يقول اولا الجسم قديم
اي هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فلما افل قال
هذا ربي اي كما تقولون ثم قال لا احب الآفلين اي لو كان ربا لما تغير
[illegible] ان حطم الاصنام [illegible] الى الصنم الكبير وقال بل فعله كبيرهم
هذا وهذا يدل على صدور الكذب عنه [illegible] ان ابراهيم
لا يقصد بذلك نسبة الفعل الصادر

الى الصنم الكبير وانما ذكر ذلك على سبيل التهكم والآخر ان ابراهيم عم غاظته تلك
الاصنام التي يعبدونها من دونه وكان غيظه من كبيرها اشد لما راى من زيادة تعظيمهم
له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب في الحطم وثانيها انه نظر في النجوم والنجوم عند القوم
احد بعض الجرم فان من نظر في النجوم استدل على توحيد الله تعالى بسقوطها
لانه كان من اعظم الطاعات وثالثها انه قال اني سقيم مع انه كان واجب
لعله كان سقيما في تلك الساعة او لعله اراد به السقم الاستقبالي العصمة الانبياء
قصة يوسف عم والاستدلال بها على وجوه احدها انه اخفى حريته عن العزيز
لان اظهار الحرية سبيل على الانبياء واجيب بان اظهار الحرية انما يجب اذا
تمكن منه من غير ضرر وليس كذلك لا سيما ولعل يوسف عم ظن انه لو اعلن
اظهار الحرية فلم يظهرها خوفا من القتل وثانيها ان يوسف عم هم
بزليخا اي قصد الى مجامعتها ولا شك انه معصية واجيب بان الهم امر جبلي لا
اختياري لانه مما يقتضيه الطباع البشرية والخواطر الانسانية والمعاصي مع
لا يكون فيه ذنب وثالثها ان يوسف عم جعل السقاية في رحل اخيه ونادى
اتهم بالسرقة وذلك ايذاء وبهتان والسقاية المشربة التي كان يسقي بها
واجيب بان السقاية واخفاءها في رحل اخيه كان بمواطاة وانما قال ذلك
تقضيا فانه روي ان بنيامين لما عرف يوسف عم قال لا افارقك قال يوسف لا يمكنني
ذلك الا بعد ان اشهرك بالسرقة قال افعل ما شئت واما ما فعل اخوة يوسف
عم على ما هو المشهور فلا حجة فيه لان نبوتهم مشكوك فيها وعلى تقدير تسليم النبوة
جاز ان يكون ذلك قبل البعثة السادسة قصة داود عم وهو ان
داود وقع نظره

ذات يوم على امرأة جميلة فحبها فسأل عنها فقيل انها امرأة اوريا فاحتال
لقتله ليتزوجها وكان اوريا مع ابن اخته داود في حرب فارسل اليه وامره
بالتقدم فقتل فلما قتل واعتدت عدتها تزوجها داود فلما فعل ذلك جاء
بعث الله ملكين في صورة خصمين من بني آدم لا من الناس المعهود للتسور بل صعدا
حائط المحراب تنبيها داود على ذنبه الصادر عنه كما اخبر الله تعالى بقوله
وهل اتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله فاستغفر ربه وخر راكعا
واناب والجواب بان هذه القصة لم تثبت صحتها على هذا الوجه المذكور بل علم انه
روي عن علي كرم الله وجهه من حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته
مائة وستين وهو حد الفرية على الانبياء والآية تحتمل وجها آخر وهو
ان المراد بالخصم جماعة تسوروا على داود عم قاصدين قتله ليلا
فلما رأوه مستيقظا خافوه فاخترعوا عند ذلك خصومة لا اصل لها وزعموا
انهم قصدوه لاجلها كما ذكر في الآية قال وانما قيل الوجه الاول اطلقوا
في جواز عصمتهم قبل البعثة وذهب المجمعون الى وجوب العصمة عن الكفر
واما فعل النبي فانما يجوز على سبيل الزلة كقصة اخوة يوسف عم على القول
بنبوتهم ولكن اذا كانوا يتوبون عنه ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح
اما لو اصروا على الكبائر بحيث يصرون ويشتهرون بالخلاعة فذلك غير جائز
لانه يوجب عدم الوثوق بقولهم ويعلمهم فلا تعهد تعنتهم واما العصمة عن الكفر
قبل البعثة فلا شبهة في وجوبها عند الاكثر وذهبت الروافض الى وجوب العصمة
قبل البعثة وبعدها عن الكبائر والصغائر قال العصمة ملكة نفسانية

قال اختلفوا انه ما العصمة فذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى انها عبارة
عن ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور والمعاصي وهذه الملكة موقوفة على
العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات والمناقب ضد المثالب وهي
العيوب ويتأكد العصمة في الانبياء بامور الاول تتابع الوحي
الاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والثالث العقاب على ترك الاولى
واما قال في الانبياء لان عصمة غير الانبياء لا يشترط فيها الوحي فان كثيرا من
الامامية يقولون بعصمة مريم وفاطمة مع عدم الوحي اليهما وقيل العصمة
الشخص بحيث لا يصدر عنه الذنب لاجل خاصية تكون في نفسه او بدنه
وهو باطل بالوجهين بالعقل والنقل اما العقل فلان الامر لو كان كما
قالوا لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ولبطل الامر والنهي والثواب
والعقاب واما النقل فقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله تعالى ولولا ان
ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء قال الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة اقول
ذهب اصحابنا رحمهم الله والشيعة ان الانبياء افضل من الملائكة
وقال الفلاسفة والمعتزلة ان الملائكة السماوية افضل من البشر وهو
مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا
احتج اصحابنا بوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عم
ويلزم من ذلك ان يكون ادم افضل من الملائكة واما المقدمة الاولى
فقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم واما الثانية فلان امر الكامل
بخدمة الناقص لا يليق بالحكيم

بل لم لا يجوز ان يقال ان السجدة كانت لله تعالى وادم كالقبلة لا نسلم ا
عم قلنا ظاهر الآية يدل على ان السجدة لادم وعلى تقدير التسليم كان تكريم
ادم افضلية ادم عم فان هذا السجود يدل على ذلك بقوله
تعالى حكاية عن ابليس ارأيتك هذا الذي كرمت علي ولم يوجد شيء آخر يصرف
هذا الكلام اليه سوى السجود الوجه الثاني ان ادم عم اعلم من الملائكة والاعلم
افضل بيان الاول ان ادم عم كان عالما بالاسماء كلها دون الملائكة لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم بيان الثاني قوله تعالى قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق والاشق
افضل بيان الاول ان طاعة البشر مع الموانع كالشهوة والغضب ووسوسة
الشيطان وطاعة الملائكة خالية عنها والفعل مع الموانع اشق منه مع عدم الموانع
وايضا اكثر طاعات البشر وتكاليفهم مبنية على الاجتهاد والاستنباط واما
تكاليف الملائكة مبنية على النصوص كما قال الله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون وايضا فان الملائكة مجبولة على فعل الطاعة بخلاف البشر بيان
الثاني قوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقوله عم لعائشة رضي الله عنها
اجرك على قدر نصبك واعلم ان هذا الدليل يدل على تفضيل كل
المطيعين من البشر على الملائكة سواء كانوا انبياء او لا الوجه الرابع
قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والعالم يطلق على كل المخلوقات تركنا العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم
وآل عمران فيبقى معمولا به في

الانبيا لتحليهم فان قيل تمسكتم هذا بقوله تع في بني اسرائيل اني فضلتكم على
العالمين قلنا يجب تخصيصه بما ذكرتم ثم نجد لا دلالة في هذه الآية على تفضيل الانبيا على محمد عم
ان يخصصوا به بعينه لانه يجب تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العالمين ان
يكون موجودا ومحمد عم ما كان موجودا حال وجود بني اسرائيل واما الملائكة
فانهم موجودون حين وجود آل ابراهيم وآل عمران قلنا واحتج ايضا اخرون
بوجوه اولها الذين قالوا بتفضيل الملائكة على الانبيا تمسكوا بوجوه الاول
قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وانه يساق
هذه الآية يدل على ان المذكور ثانيا افضل من المذكور اولا الا يرى انه يقال
ان فلانا لا يستنكف الوزير عن خدمته ولا السلطان ولا يقال لا يستنكف عن خدمة
السلطان ولا الوزير واجيب اولا بان هذا الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على
تفضيلهم على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصارى انه ابن الله
يقول المشركين انه بنات الله وثانيا ان ما ذكره انما يصح كون جميع الملائكة افضل
من المسيح لا من واحد من الملائكة افضل منه وثالثا انا نقول بان غاية ما في
الباب دلالة الآية على تفضيل الملائكة بوجه ما ولا نزاع فيه فان الملك اكثر
قوة وقدرة من البشر فلا يلزم منه كون الملك اكثر ثوابا عند الله تع ورابعا
بان تفضيلهم على المسيح لا يوجب تفضيلهم على محمد عم وفيه بطلان اصحابنا
ادعوا تفضيل جميع الانبيا وبذلك يبطل هذا الدعوى الوجه الثاني ان آيات
المشتملة على ذكر الانبيا والملائكة قدم فيها ذكر الملائكة على ذكر الانبيا كقوله
تع والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله تع والملائكة واولوا
العلم والتقدم يدل على الشرف

ما قال الشاعر لما انشد قوله كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال عمر رض لو قدمت
الاسلام واجيب اولا بالمنع فقوله لن يستنكف المسيح الآية وثانيا بان الواو لا
تفيد الترتيب لان مجرد التقديم بحسب العدد يوجب الشرف ولم يتعرضوا للترتيب الوجه الثالث
قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وجه التمسك انه تع احتج بعدم استكبار
الملائكة على ان البشر يجب ان لا يستكبروا عنها ولو كان البشر افضل لم يتم
هذا الاحتجاج فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعته فانه
يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين وبالجملة ان هذا استدلال
بالاقوى على الاضعف واجيب بانه محمول على الزيادة في القوة والقدرة على كمال
الوجه الرابع قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزائن الله تع ولا اعلم الغيب ولا
اقول لكم اني ملك وكذلك قوله تع حكاية عن ابليس قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
وجه التمسك بالاول ظ واما بالثاني فلان ابليس قد رغبهما على اكل الشجرة بان
يوصلهما الى درجة الملائكة والخلود لو لا يكونا ملكين ولو لا تفضيل الملائكة
لما امكنه ان يغرهما بذلك واجيب عن الاول بانه يفيد زيادة قوة الملك وقدرته
لان المعنى لا اقول اني ملك فاقدر على ما لا يقدر عليه البشر وعن الثاني انه يدل على
تفضيل الملك على آدم وقت مخالفة ابليس لا على تفضيله بعد الاجتباء
الوجه الخامس علم انه سبب لان الاول ان الملك معلم للنبي لقوله تع
علمه شديد القوى والمعلم افضل من المتعلم لان المعلم اعلم من المتعلم والاعلم افضل
بالعدم الثاني ان الملك رسول الى النبي والرسول افضل من المرسل اليه لان
النبي عليه السلام افضل من امته واجيب عن الاول بان جبريل ليس معلما في جميع الاحكام
ومع ذلك لا يلزم ان يكون اكثر ثوابا

وعن الثاني بمنع الكبرى بأن إرسال شخص واحد إلى شخص آخر لا يوجب فضله على الرسول
فإن السلطان قد يرسل عبده إلى الوزير والوجه السادس أن الملائكة مخصوصون بصفات
كمال لم يتصف بها البشر فيجب أن يكونوا أفضل من البشر ومن تلك الصفات أنها
أرواح مطهرة عن الشهوة والغضب والحرص التي هي منشأ الأخلاق الذميمة والخبيثة
بحيث خالية عنها ومنها أنهم سالمون عن الآفات البشرية كالسهو والمغالطات ورواج
الخطأ الفكري لأن علومهم فطرية آمنة عن الغلط وعن الآفات الجسمية كالأسقام
بالآلات الجسمانية والاستغراق فيها ومنها أنهم ناظرون في اللوح المحفوظ مطلعون
على الأمور الغائبة عنا وعلى مستقبل الأحوال الجارية علينا ومنها أنهم قادرون
على أفعال عجيبة كتحريك الرياح وتصريف السحاب وقلع الجبال وتحريكها من غير
تعرض لهم فتور ولا كلال ومنها سبقهم إلى الخيرات لكونهم أسبق في العبادات من
البشر والأسبق أفضل لقوله تعالى والسابقون السابقون أولئك المقربون ومنها
أنهم مواظبون على محاسن الأعمال عاكفون على العبادة لقوله تعالى لا يعصون الله ما
أمرهم ويفعلون ما يؤمرون والأدوم أفضل لأنه أشق ومعلوم أن شيئا من هذه
الصفات لم يوجد في الجسمانيات والحق عند أصحابنا أن اتصاف الملك بهذه الصفات
لا يدل على الأفضلية قال السابع في الكرامات أقول كرامات الأولياء
جائزة والمعتزلة ينكرونها واحتج الأستاذ أبو إسحاق منا لنا بالمسك بقصة مريم
وقصة آصف بن برخيا وقصة أصحاب الكهف أما قصة مريم فهي أن زكريا لما كفلها
بنى لها غرفة في المسجد الأقصى ووضعها فيها وكان زكريا كلما دخل عليها وجد
عندها رزقا وهو فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء مع أن
مريم لم تكن رسولا قال الله

تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا الآية وأما قصة آصف بن
برخيا فإن آصف أتى بعرش بلقيس في لحظة واحدة وقد كان بينه وبين عرشها
مسيرة شهرين مع أن آصف لم يكن نبيا قال الله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك وأما قصة أصحاب الكهف فهي أن الله تعالى جعلهم
بحيث لبثوا وازدادوا في النوم أحياء من غير آفة مع أنهم لم يكونوا أنبياء احتج المنكرون
بأن الخوارق لو ظهرت على يد غير النبي لالتبس بالتحدي والدعوى دون الكرامة فلا يلتبس
والحكم أنه لو قال لا يلتبس بغيره لكان أجود من قوله لا يلتبس النبي بالمتنبي لأن صاحب
الكرامة ليس متنبيا قال الثامن في الحشر
والجزاء أقول لما كان تحقق الحشر والجزاء موقوفا على إعادة المعدوم قدمها أولا
واتفق المتكلمون من أصحابنا والمعتزلة على جواز إعادة المعدوم بعينه خلافا للحكماء
والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة إلا أن المعتزلة جوزوها على أن الموجود
إذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة بل زال عنه صفة الوجود بناء على أن المعدوم
شيء وأما أصحابنا فقالوا إن الشيء إذا عدم صار نفيا محضا وعدما
صرفا ولم يبق حالة العدم هويته ولا خصوصيته ومع ذلك فإن الله تعالى قادر
على إعادته احتج المتكلمون بأنه لو امتنع عوده بعد العدم فذلك إما أن يكون لماهيته
من حيث هي هي أو لشيء من لوازمها أو لعارض مفارق والأول والثاني باطلان وإلا
لامتنع وجوده ابتداء فتعين الثالث وحينئذ عند زوال العارض يزول امتناع
عوده فيكون ممكنا لذاته مع قطع النظر عن العوارض فلا يمتنع هذا العود وهو
المطلوب وفيه نظر لأنا لا نسلم أن امتناع العود بعد العدم لازم لبعض أقسام الوجود
الانعدام لأن امتناع

نعم العدم بمعنى امتناع وجوده الثابت ولا يلزم من امتناع وجوده الثابت امتناع وجوده
الاول وفيه نظر احتجوا بوجوه اقول احتج المنكرون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه ثلثة
الاول لو صح اعادة المعدوم بعينه لامكن الحكم عليه بصحة العود والتالي باطل لان
المعدوم نفي محض وما كان كذلك امتنع الحكم بصحة العود لان المحكوم عليه لابد
ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز ثابت فلو صح الحكم على المعدوم لزم كون المعدوم ثابتا
وانه خلاف الفرض الثاني لو صح اعادة المعدوم بعينه لصح اعادته مع مثله وجميع الهويات
والثاني باطل لانه لو اعيد مع حدوث مثله لزم ان لا يتميز احدهما عن الاخر
لانه ليس كون احدهما بعينه هو الذي كان معدوما اولى من كون الآخر كذلك
وما يفضي الى ان الشيء لا يتميز عن مثله كان باطلا الوجه الثالث لو صح اعادته
بعينه لصح اعادة الوقت الذي وقع فيه ابتداء وهو بعينه وقت ابتدائه واعادته
في ذلك الوقت والتالي باطل لانه لزم ح ان يكون وقت اعادته بعينه وقت ابتدائه
فيكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا معا وانه محال والجواب عن الاول ان
قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه باطل اما اولا فلانه لو صح ذلك لزم التناقض
لانه حكم عليه واما ثانيا فلانه منقوض بامور احدها انا نحكم على الممكنات
المعدومة في الحال بانها توجد في الاستقبال وثانيها انا نحكم على شريك الباري
بانه ممتنع وعلى الجمع بين الضدين بانه مستحيل مع ان كلا منهما نفي محض
وثالثها انا نحكم على نفس المعدوم بانه مقابل الموجود مع انه لا تحقق له في
الخارج والجواب عن الثاني ان كل مثلين وان كانا مشتركين في تمام الماهية
فالتشخص في نفس الامر والا لم يكونا مثلين بل كانا شيئا واحدا واذا
كان كذلك فمعلوم ان

عنيتم بعدم تميز احدهما عن الآخر عدم التميز في نفس الامر فممنوع وان اردتم به عدم
عنيتم عدم التميز بالنسبة الى عقولنا واذهاننا فمسلم ولكن لم قلتم بانه كذلك
في والجواب عن الثالث منع استحالة التالي لان اعادة الوقت الاول لا تستلزم
كونه مبتدأ لان كونه مبتدأ امر يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بالحدوث الاول
ولهذا قال المحققون ان الحدوث المبتدأ هو ان لا يكون مسبوقا بالحدوث الآخر
والحدوث المعاد هو ان يكون مسبوقا بالحدوث الآخر ولا شك ان الحادث مقيد بكونه
مسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبتدأ قال الفصل الثاني في حشر الاجساد اقول
اجمع المليون على ان المعاد الجسماني بجميع الاجزاء بعد تفرقها حق واستدلوا
عليه بان هذا المعنى ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه وكلما كان كذلك وجب
القول به ينتج ان المعاد الجسماني وجب القول به واما قلنا انه ممكن لان الامكان
اما بحسب النظر الى الفاعل والقابل وهما حاصلان اما بالنظر الى القابل
فلان تلك الاجزاء قابلة للاجتماع والتأليف والا لم يتصف بهما قبل التفرق وقبول
الجسم للاعراض القائمة به ذلك لان كان حاصلا ابدا واما بالنظر الى الفاعل
فللزوم الامرين الحاصلين للفاعل احدهما انه تعالى عالم بجميع اجزاء كل شخص والآخر
كونه تعالى قادرا على التأليف وحلول الحيوة فيها لانه ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات
ثبت ان المعاد الجسماني ممكن واما قلنا ان الصادق اخبر عنه لانه ثبت بالتواتر
ان النبي عم كان يثبت المعاد الجسماني في مواضع صريحا وقد دل عليه كثير من آيات القرآن
كقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور
واما ان كل كذلك [illegible]

١

دلالة الالفاظ غير قطعية ولا علينا القطع بها فالجواب انه مقرون بالزوائد تصريح الايات
علينا ثم بظواهر امثال هذه الالفاظ فيحصل القطع قال فلو اكل انسان انسانا
اقول اجاب المتكلمون بحشر الاجساد بوجهين الاول ان انسانا لو اكل انسانا آخر
وصار الماكول جزء من بدن الآكل فلو اعادهما الله تعالى بعينهما فاما ان يكون الاجزاء
الماكولة معادة في بدن الآكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما
بعينه معادا بتمامه وهو خلاف المفروض والمعهود وايضا جعل الماكول جزء
من بدن احدهما ليس اولى من جعله جزء من بدن الآخر لانه كان جزء البدنين والجزء
منهما اصلا العدم في الجملة ويستحيل جعله جزءا منهما معا لاستحالة ان يكون الشيء
الواحد بعينه جزء البدنين معا الثاني لو اعيد البدن فلا يخ اما ان يكون لغاية
لمقصود او لا لمقصود وكل منهما باطل اما الثاني فلانه يؤدي الى العبث
والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اما الايلام او ايصال اللذة
او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم والثاني باطل لانه
ليس في هذا العالم لذة بالحقيقة بل تخيله لذة في هذا العالم ليس لذة في
الحقيقة بل دفع الالم او اسباب عن الالم الى اجزاء اضعف من الالم
الاول والثالث ايضا باطل لانه يحصل بالبقاء على العدم فيمنع الاعادة حشوا
والجواب عن الاول ان للبدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية والانسان
ما يجمعه هو الاجزاء الاصلية لا البدن المحسوس لان الانسان باق
من اول عمره الى آخره وهذا البدن غير باق من اول العمر الى آخره ولهذا
الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوصة وهكذا يكون مغفولا عنه
في تلك الحالة بل في آخر احواله

احواله والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فالانسان في الحقيقة اجزاء لطيفة سارية
في هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره واذا كان كذلك فالمعاد من كل
واحد من البدنين هو الاجزاء الاصلية واما الماكول فاجزاء فضلية من
الماكول فلا يعاد ثم ان الله تعالى يضم يوم القيامة الى هذه الاجزاء الاصلية
التي هي من الانسان اجزاء اخرى زائدة كما فعل ذلك في الدنيا والجواب عن الثاني
ما علم من ان فعله تعالى لا يستدعي غرضا وعلى تقدير تسليم الوجوب فيجوز
ان لا يكون الغرض هو الالتذاذ وقوله الالتذاذ دفع الالم قلنا ان الله دفع
الالم ممنوع لما ثبت في كتب الكلام وجود اللذة الحسية وعلى تقدير تسليم كون
اللذة في هذا العالم دفع الالم لا نم ان لذات الآخرة كذلك فان لذات
الآخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل والشرب والجماع وغيرها فيكون
دفعا للالم قلت جاز ان يكون لذة الآخرة مشابهة للذات الدنيا في الصورة
ويخالفها في الحقيقة ولا يلزم اشتراكهما في دفع الالم قال نسبة الله
اقول ذهب الامام الى انه ليس دليل قاطع عقلي او نقلي ان الله سبحانه
هل يعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج المخالفون لهذا القول بقوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه فانه دل على ان جميع الاشياء هالكة الا الذات
الله تعالى والهلاك هو الفناء والاعدام ويكون هالك الاشياء فيكون فانية وجواب
لم لا يجوز ان الهلاك هو الفناء فقط بل يعرف ايضا هلاكا ونحن ايضا فالموت
بالتفرق قال الثالثة الجنة والنار اقول اطلقت احكام وجود
الجنة والنار مع وجود هذه الافلاك والعناصر واحتج المتكلمون بانهما
الآن يكونا في هذا

او في عالم آخر والاول ممتنع لانهما لو كانتا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك
وهو ممتنع لان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحل الطواشي [illegible]
العاسلات او في عالم العناصر وهو ايضا ممتنع لانهما لو كانتا في عالم العناصر
لكانت النفوس متعلقة بابدان موجودة مع العناصر بعد ان فارقتها [illegible]
التناسخ وقد بينا استحالته والثاني وهو ان يكون في عالم آخر ايضا ممتنع لو حصل
آخر لكن العالم لما كان بسيطا كان شكله الطبيعي كرة فلو وجد عالم آخر لكان
شكله الكرة ايضا وانه محال لان الكرتين اذا لم يحط احدهما بالآخر كان
بينهما خلاء وقد مر استحالته والثالث ان العالم الثاني لو حصل فيه نار و
هواء وماء وارض لكانت تلك العناصر ايضا مساوية في الماهية لتلك
العناصر الموجودة في عالمنا هذا والاجسام المساوية في الطبيعة امكنتها
واحدة وكل جسم فانه يتحرك بالطبع الى مكانه فاذن يجب ان ينجذب ارض احد
العالمين الى وسط العالم الثاني ومن حيث ان وسط كل واحد من العالمين
ملائم للارض الحاصلة فيه يلزم سكون كل واحد من الارضين فيه وانه
محال لان السكون ان كان طبيعيا لزم ايضا الجسم الواحد للحركة والسكون
معا وهو ظاهر الاستحالة وان كان قسريا لزم ان يكون هناك قسر دائم وهو
ايضا ممتنع ونعود للجواب [illegible] لم لا يكون الجنة والنار في هذا العالم
اما الجنة ففي الفلك السابع فلانه [illegible] قوله الفلك لا يقبل الخرق ممنوع
واما النار فتحت طبقات الارض قوله يلزم التناسخ قلنا لا لم وانما يكون
تناسخا لو تعلقت بغير الابدان التي كانت متعلقة بها اولا وليس كذلك
بل الله تعالى يجمع تلك الاجزاء

بل صح في بعض الاشخاص واذا تعارض العام والخاص خص العام بما سوى [illegible]
السادس في اثبات عذاب القبر الاول المعتمد في اثبات عذاب القبر نحو [illegible]
احدها قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو صريح في التعذيب
بعد الموت والثانية [illegible] والثالث قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
ذكر موتين وهما لا يتحققان الا بان يكون في القبر حياة وموت حتى يكون احدهما
ما حصل عقيب الحياة التي في الدنيا والآخر ما حصل عقيب الحياة التي في القبر [illegible]
اذا يقال قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي لا يذوقون في الجنة موتا سوى
الاولى ولو صاروا احياء في القبر لذاقوا موتتين لا موتة واحدة وبانا نقول [illegible]
[illegible] في القبور فان الغرض من سياق الآية تشبيه الكفرة باهل القبور في
عدم الاسماع واجيب عن الاول بان معنى الآية لا نعيم الجنة لا ينقطع بالموت [illegible]
الرسالة فقوله لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم ولا ينغص عليهم عيشهم
وليس المراد وحدة الموت [illegible] كما [illegible] في دعاء موسى
عليه السلام [illegible] ما ذكرنا وعن الثاني بان عدم اسماع اهل القبور
يستلزم عدم ادراكهم [illegible] السماع في [illegible] الى العامة وقال
الاول الايمان في اصطلاح [illegible] التصديق اجماعا واما في الشرع فقد اختلفوا
[illegible] الى انه عبارة عن التصديق بكل ما هو معلوم ومشهور من دين الرسول
[illegible] كوجود الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج [illegible]
[illegible] من دين محمد صلعم وذهب الكرامية الى انه عبارة عن اللفظ بالشهادتين
المعتزلة الى انه اسم لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط و[illegible]
الى انه اسم للتصديق
الا

الانسان وقالوا بالاركان اجمع اصحابنا على ابطال مذهب المعتزلة والسلف بان قولهم فاتوا
لان هذه الطاعات من جميع الايمان كما ذهب اليه المعتزلة او جزءا من جميع الايمان كما ذهب
اليه السلف لكان يتقيد الايمان بالطاعة كل ذلك بالمعصية بعضا ولو كان لزم كل
ما ينقيد الله تعالى بالطاعة ولا بالمعصية لكن مقيد بهما اما بالطاعة في قوله تعالى والذين
آمنوا وعملوا الصالحات واما بالمعصية في قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم احتجت
المعتزلة بقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت المقدس والجواب
لا ان المراد بالايمان نفس الصلوة بل التصديق الذي يوجب قبول الصلوة
وايضا لو حمل الايمان على الصلوة وجدها لكان من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء ولا بد عدم المجاز واحتجوا ايضا بقوله عم الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والجواب انه محمول على حذف المضاف اي شعب الايمان وفروعه بضع
وسبعون وليس المراد ان الايمان ينقسم الى بضع وسبعين شعبة بل المراد انه عند
حصول الايمان يحصل بعد ذلك السعي في الاعمال اجمع

الباب [الاول] في الامامة اقول الامامة رياسة

عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فالتقييد بالعامة يخرج الرئيس
والقاضي وبشخص من الاشخاص كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان كل الامة
ليسوا شخصا واحدا واعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب الامام فذهب قوم
الى وجوبه وآخرون الى عدم وجوبه اما القائلون بوجوبه فمنهم من اوجبه عقلا ومنهم
من اوجبه شرعا اما الموجبون عقلا فمنهم من اوجبه على الله تعالى وهو قول الامامية ومنهم
من اوجبه على الخلق وهو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري والمسمى
الى المعول والاول

١٠٦

العدم امكن طاعته والحاصل ان كل واحد منهما ازالة العذر المكلف فكما ان التمكين واجب
كان اللطف ايضا واجبا وايضا انا نعلم قطعا ان من احضر ضيافة لانسان واراد ان يتناول
طعامه وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر ضيافته الا اذا دعاه ان المضيف بعينه ومانع
فلو لم يفعل المضيف ذلك كان جاريا مجرى رد الباب على الضيف وعدم التمكين منه
والجواب اولا ان يقال لا نم ان نصب الامام لطف ولا نم ان الخلق اذا كان لهم رئيس
قاهر يمنعونه كانوا اقرب الى الطاعات لان نصب مثل هذا الرئيس اذا كان واجبا على
الله تعالى لا يمكن وجود العالم خاليا عنه ولا يمكنكم دفعه دعوى الاستقلال في نوع الزمان
الخالي عن الامام وانما قلنا ان نصب الامام انما يكون لطفا واجبا على الله تعالى اذا كان
خاليا عن جميع المفاسد وذلك ممنوع وثانيا لا نم ان اللطف واجب على الله تعالى وقد
تقدم وثالثا لا نم ان اللطف كالتمكين والتمكين على تقدير وجوبه انما وجب لاجل ان
تركه ينافي ارادة الله تعالى من العبد فعل الطاعات وليس كذلك اللطف فان تركه لا
ينافي الارادة الا ترى ان الانسان لو اراد من غيره ان يتناول طعامه ثم لم يكن
ارادته الى حد لو لم يأكل طعامه احتاج الى التواضع له بترك التواضع لا ينافي
الارادة وذلك الانسان فظهر الفرق بين اللطف والتمكين ورابعا وهو المذكور
في المتن ان يقال سلمنا ...... هذه المقدمات لكن اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بنصب
امام ظاهر قوي يرجو ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مختفيا او ضعيفا لم يحصل للناس انزجار
عن القبائح ولا رغبة في الطاعات وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام
وكيف يجب نصب مثله ولم يحصل من عهد النبوة الى ايامنا امام على هذا
الوجه المذكور قال الثانية صفات اقول الصفات التي يتوقف عليها استحقاق

اسحقاق الامام تسع الكافر

أن يكون مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليكون متمكنا من إيراد الأدلة وحل
الشبه في أصول الدين ومن الفتوى في الوقائع والأحكام الشرعية. الثالث أن يكون
ذا رأي وتدبير ليدبر أمر الحرب والصلح ويشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين.
الرابع أن يكون شجاعا لئلا يجبن عن القيام بالحرب والتضعيف عن لقاء العدو وجماعة
من العلماء لم يشترطوا هذه الصفات الثلث وقالوا لا يجب أن يكون هذه الصفات
حاصلة في نفس الإمام بل لو نصب الإمام نائبا متصفا بهذه الصفات جاز قالوا
عموم اتصاف الإمام أو اتصاف نائبه بهذه الصفات الثلث. الخامس أن يكون
عدلا في الظاهر لأنه يتصرف في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم والفاسق
لم يتقيد بالتقوى في هذه الأمور فيقتل الناس بغير حق ويصرف أموالهم إلى أغراض
نفسه ويفعل الفحشاء وذلك يؤدي إلى فساد عظيم ويندرج في ذلك كونه مسلما
بطريق الأولى. السادس أن يكون عاقلا لأن الصفات التي ذكرناها لا تحصل
إلا مع العقل ولاستنكاف الناس عن المجانين والسفهاء. السابع البلوغ لأن
العالم من حال الصبيان لم لا يحصل لهم الصفات التي ذكرناها ولأنه لا يحصل لهم
الهيبة ما يحصل للبالغين. الثامن الذكورة لأن النساء ناقصات عقل ودين
ولما ذكرناه في البلوغ. التاسعة الحرية لاستحقار الناس العبيد ولاستنكافهم
تحت السلطات. العاشر كونه قرشيا خلافا للخوارج وبعض المعتزلة. دليلنا
السنة والإجماع. أما السنة فقوله عم الأئمة من قريش والألف واللام في الجمع للعموم
إذا لم يكن ثمة عهد فيكون المعنى كل الأئمة من قريش إلا ما خصه الدليل
ويدخل فيه الإمام الأعظم وهو المطلوب. فإن قلت ظاهر الحديث الإخبار لا الأمر لأنه لا يجوز
على الرسول الخلف ليكن

عليه
الأحكام كان حمل الحديث على الإيجاب أولى. وقوله عم الأئمة من قريش في آخر [illegible]
الله واستقاموا لأمره والسؤال المذكور مع جوابه آت في الحديث ومن جوابه وهو
أنه عم لو أراد الإخبار عن الماضي أو الحال لم يفد ولو أراد الإخبار عن الاستقبال
لم يصدق فامتنع حمله على الإخبار. وأما الإجماع فلما ثبت بالتواتر أن الأنصار
لما طلبوا الإمامة يوم السقيفة منعهم أبو بكر رضي الله عنه لعدم كونهم من قريش واشتهر
ذلك في الصحابة ولم ينكر أحد فيما ادعاه أبو بكر من وجوب كون الإمام قرشيا وذكر
بعض العقلاء الإجماع على ركانة هذا الشرط. قال ولا يشترط أقول اختلف
الناس في وجوب عصمة الإمام فذهب أصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج إلى أنه لا يجب أن يكون
الإمام معصوما وقالت الإمامية الإسماعيلية والاثنا عشرية يجب. دليل أصحابنا أن احتج
المخالف بوجهين الأول أن الخلق إنما احتاجوا إلى الإمام إما للتوقف في معرفة الله تعالى عليه
وإما لتعلم الواجبات العقلية منه والأول مذهب الإسماعيلية فإنهم قالوا إن معرفة
الله تعالى لا تحصل بمجرد النظر العقلي بل لا بد من معلم والثاني مذهب الاثنا عشرية فإنهم قالوا
لا حاجة في معرفة الله تعالى إلى الإمام لكن الغرض من نصبه هو ليعلم الناس الواجبات
العقلية فيكون لطفا في أداء الواجبات والاجتناب عن القبائح، وعلى كل
تقدير يجب كونه معصوما ليحصل الجزم بصدق قوله. الوجه الثاني لو لم يجب عصمة
الإمام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الإمام أيضا لاحتاج إلى إمام
آخر ويلزم التسلسل. الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى لإبراهيم إني جاعلك للناس
إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين دلت الآية على أن عهد الإمامة
لا يصل إلى من كان ظالما ومن كان مذنبا فهو ظالم قال الله تعالى فمنهم ظالم لنفسه
ويلزم منه وجوب [illegible]

ولا امام معصوما والجواب عن الوجه الاول ان يقال لم لا يتوقف معرفة الله تعالى على الامام فان
العقل الصحيح ونصب [illegible] لما تقدم في اول الكتاب ولم لا يجوز الحاجة الى الامام تعلم
احكام الشريعة وتعرف الحلول الى الطاعات فان ذلك مبني على وجوب اللطف على
الله تعالى وقد علم بطلانه وعن الثالث ان الآية انما دلت على ان شرط الامام ان لا يكون
متلبسا بالذنوب التي يتكلم بها العدالة اي تبطل وتختل واما وجوب العصمة فلا
دلالة عليها قال الشارح فيما يحصل به الامامة اقول هذا البحث فيما يصير به
الامام اماما واتفقت الامة على ان نص الله تعالى او نص رسوله او نص الامام السابق
على امامة شخص اسباب مستقلة بصيرورته اماما لكن اختلفوا في انه هل يصير اماما
بامر آخر سوى هذه التنصيص فقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة تحصل
الامامة وكذا استيلاء ذي الشوكة على خطط الاسلام وذلك لان المقصود
من الامامة دفع الضرر والحث على الطاعة وهذا المقصود قد يحصل بكل واحد وهذان
[illegible] وقالت الزيدية [illegible] اذا كان عالما زاهدا [illegible] وادعى الامامة
صار اماما وانكرت الامامية حصول الامامة بغير التنصيص سواء كان بالبيعة
او الدعوة واحتجت الامامية على انها لا تحصل بالبيعة بوجوه بعضها [illegible] على
[illegible] خاصة وبعضها في البيعة وسائر الطرق التي سوى التنصيص الاول
ان الذين يبايعون الامام لا ولاية لهم على التصرف في امر غيرهم من آحاد الامة
فلا يجوز لهم تولية الامام على جميع الامة الوجه الثاني ان حصول الامامة
بالبيعة يؤدي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل طائفة شخصا ويدعي كل واحد
منهم امامة نفسه وذلك الى المحاربة المنافية للمقصود من الامامة الوجه الثالث
ان منصب الامامة

اعظم من منصب القضاء والاحتساب والقضاء والاحتساب لا يحصلان بالبيعة
فكذا الامامة الوجه الرابع ان الامام نائب الشرع وخليفة رسوله ونائب الغير
لا يحصل الا باذن ذلك الغير فلا تثبت الامامة الا بقول الله او قول
رسوله والجواب عن الاول انه منقوض بان الشاهد لا ولاية له على
التصرف في المدعى عليه بواسطة قوله مقصورا [illegible] متمكنا من التصرف
فيه فكذا [illegible] الشاهد والحاكم يجوز ان يكون بعضها واحدا كالحاكم
ويجوز ان يكون [illegible] والحاكم اسنادها الى بعض آخر وهو ان الحاكم يملك على المدعي
من المدعى عليه [illegible] ولا يملك احد لنفسه وايضا الولي لا يملك التصرف
في المراة وان كان يملك التصرف فيها للزوج وعن الثاني [illegible] كونها مؤثرة
موجودة في الفتنة فانما [illegible] الاعلم والازهد والاتقى والانسب
فان حصل الاستواء في الكل [illegible] الترجيح [illegible] وبعدها [illegible]
الثالث لم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان التحكيم جائز [illegible]
[illegible] لا سيما اذا خلا البلد عن الامام فان جوازه ضروري وعلى تقدير
التسليم لا [illegible] احد [illegible] ان الله تعالى [illegible] اختلاف الشرائط فيجوز ان
ياذن الشرع في [illegible] الامامة ولا ياذن في تولية القضاء وعن الرابع لم ان
حصول الامامة بالبيعة يستلزم حصولها بغير اذن لجواز ان يكون الشرع
[illegible] الشوكة دليلا على كونه نائبا له [illegible] في الامامة قال الشارح الرابع
اقول ذهب جمهور المسلمين الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر
الصديق رضي الله عنه خلافا للشيعة [illegible] اجمع الجمهور [illegible]
[illegible] الاول

التمسك بقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم
من بعد خوفهم امنا وجه التمسك ان هذه الآية دلت على ان الله تعالى وعد الذين
آمنوا منهم من اصحاب محمد عم الاستخلاف في الارض وتمكين دينهم الاسلام
وهو ان يظهر على جميع الاديان ثم ان الجماعة الموعودون بذلك اما
علي ومن قام بالامر بعده كالحسن والحسين واما ابو بكر رضي الله عنه
ومن بعده والاول باطل بالاجماع ولانهم عند الروافض ما كانوا متمكنين من
اظهار دينهم وما زال خوفهم عنهم بل كانوا في التقية والخوف فتعين الثاني
وهو المطلوب الوجه الثالث التمسك بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى
قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد من المخلفين قوم طلبهم
رسول الله عم لما سار الى مكة عام الحديبية ان يخرجوا معه فتخلفوا عنه
ظنا منهم ان لن ينقلب الرسول والمؤمنون الى اهليهم واعتذروا بالاموال
والاولاد وجه الاستدلال بالآية ان الداعي لهؤلاء الاعراب اما محمد عم
واما احد الخلفاء الثلاثة اعني ابا بكر وعمر وعثمان واما علي كرم الله وجهه
واما بعد علي رضي الله عنه والاول باطل لقوله تعالى [illegible] سيقول
المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا
كلام الله قل لن تتبعونا فقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله عم عن
متابعتهم اياه فلا يكون الداعي هو الرسول والا لزم التناقض ولا يكون ان
يكون المراد بالداعي عليا رضي الله عنه لانه في زمنه هذه الدعوة تقاتلونهم
او يسلمون ولم يتفق

لعلي رضي الله عنه بعد رسول الله عم قتال بسبب طلب الاسلام بل كان محاربا
بسبب طلب الامامة ولا جائز ان يكون المراد بالداعي من بعد علي لما اجمعنا
واما لعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون المراد من كان قبل علي ثم ان
الله تعالى اوجب طاعته حيث قال وان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان
تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فوجبت صحة امامة واحد منهم
صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه اذ لا قائل بالفرق الوجه [illegible] انه نقل بالتواتر
انه عم استخلف ابا بكر رضي الله عنه على الصلاة ايام مرضه وما عزله عن ذلك
فبقي بعد موته خليفة في الصلاة واذا ثبت خلافته في الصلاة ثبت خلافته
في سائر الامور ضرورة انه لا قائل بالفرق الوجه الرابع التمسك بقوله عم
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا والعضوض هو الذي
يكون فيه ظلم للرعية كانهم يعضون عضا وفي الكشاف واصله لاتفاق هذه
هو واحد فلا يثبت به الامامة لانا نقول الامامة من فروع الدين
فيسمع اثباتها بخبر الواحد وايضا ما استدلوا به من خبر الواحد وهو
الموالاة كذلك الوجه الخامس ما في الشرح قوله الا انه اعرض
اي اعرض عن الحق وطلب الامامة خوفا والسهام مسددة نحوهم
بالقصد [illegible] اي جلد ذكي الفؤاد قوله والا لقصد زيادتهم ابو بكر
يعني لو لم يكن الانصار كانوا اعداء لابي بكر رضي الله عنه لانهم طلبوا الامامة لانفسهم
ودفعهم ابو بكر رضي الله عنه عنها بقوله عم الائمة من قريش وفي ذلك الاعراض
ابي بكر نظر لانه روي ان جميع عوام الصحابة كانوا مع ابي بكر رضي الله
عنه

[illegible]

احتج الشيعة الاول احتجت الشيعة على ان الامام الحق بعد رسول الله
عم علي رضي الله عنه بوجوه سبعة الاول التمسك بقوله انما وليكم الله ورسوله
الاية وجه الاستدلال ان لفظ الولي يستعمل في معنيين احدهما المتصرف لقوله
عم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل والثاني المحب والناصر
لقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويجب ان لا يكون حقيقة
في معنى اخر تقليلا للاشتراك اذ الاصل عدمه فهذا القول الاية يدل على ان امامه
يستحق ويلزم منه كون ذلك المستحق عليا كرم الله وجهه اما بيان الاول فلان
الولي المذكورة في الاية ليس بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في الاية غير
عامة في حق جميع المؤمنين لان لفظ انما يدل على اختصاصها بالمذكورين في
الاية والولاية بمعنى النصرة عامة في حق جميع المؤمنين لما تقدم فتعين
الثاني وهو كون الولي بمعنى المتصرف والمتصرف في كل الامة هو الامام
واما بيان الثاني فلان المفسرين ذكروا ان الاية نزلت في حق علي رضي
عنه اذ كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا وعند ذلك فقد تعين
المطلوب وجوابه [illegible] اي التمسك بقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه [illegible]
من التمسك بالاية المذكورة وذلك بان يقال لفظ المولى في اللغة جاء بمعنى
المعتِق والمعتَق وابن العم والجار والحليف والمتصرف دون غيرها
تقليلا للاشتراك ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتِق والمعتَق
وابن العم ولا يجوز ان يكون المراد الناصر والمحب لان هذا المعنى في
غاية الظهور فلا يليق بالرسول ان يجمع الجمع العظيم لبيان هذا المعنى فتعين
ان يكون المراد المتصرف

وهو الامام واجيب بانه يجوز ان يراد به الاولى لقوله [illegible] وما [illegible] الناصر
اي اولى بكم فيكون المعنى من كنت اولى به في المحبة والتعظيم فعلي رضي الله عنه اولى
به في ذلك الوجه الثالث الاستدلال بقوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى
وذلك لان الحديث دل على ان جميع المنازل التي كانت لهارون بالنسبة الى موسى
حاصلة لعلي رضي الله عنه بالنسبة الى محمد عم ومن جملة تلك المنازل كون هارون
بحيث لو عاش بعد موسى عم فكان خليفة لموسى عم فوجب ان يكون من جملة منازل
علي مع محمد عم كونه بحيث لو عاش بعده كان خليفة له لكنه عاش بعده فوجب
ان يكون خليفة اما العموم فلعدم الاجمال ولانه جاء في اخر الخبر الا
انه لا نبي بعدي وهذا الاستثناء [illegible] جميع المنازل سوى صفة النبوة
واما استحقاق هارون الخلافة بعد موسى فلانه كان خليفة لموسى حال حياته لقوله
واذ قال موسى لاخيه هارون اخلفني في قومي فيجب ان يبقى الخلافة بعد
وفاته ايضا والا لزم انعزال هارون عن الخلافة وذلك يستلزم نوع اهانة
واذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة الوجه الرابع ان الامة
اجمعوا على ان الامام بعد رسول الله عم اما علي واما ابو بكر واما العباس
وقد بطلت امامة ابي بكر والعباس لوجوب عصمة الامام لما تقدم ولكونه منصوصا
عليه تكميلا للدين [illegible] وابو بكر والعباس ما كان واجب العصمة ولا منصوصا
عليهما اتفاقا فتعين امامة علي الوجه الخامس لو وجب التنصيص على امامة [illegible]
امامة علي والمقدم حق لبيان الشرطية [illegible] واما حقية المقدم فلو [illegible] ان النبي
عم لم يخرج من الدنيا حتى صار امر دينه كاملا كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي ورضيت

اعلم اركان الدين وهو القدح امام امر الامامة قبل وفاة النبي عم وذلك انما
يحصل بالنص وان النبي عم في غاية الشفقة على الامة والارشاد لهم ولا شك
ان المصالح المتعلقة بالامامة اعظم من سائر المصالح فلا يليق به اهماله بالكلية
واما بيان الشرطية فلان المنصوص عليه بالامامة اما ابو بكر واما علي اجماعا وليس
امامة ابي بكر منصوصا عليه اذ لو كان كذلك لكان يقع يوم السقيفة امام بعينه
على الشيء بعينه ولكان قوله اقيلوني [illegible] نقضا فتعين النص لعلي رضي الله
عنه الوجه السادس ان عليا رضي الله عنه افضل الناس بعد الرسول عم والافضل
يجب ان يكون اماما اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا
وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين
وقد ثبت بالاخبار الصحيحة وباتفاق اكثر المفسرين ان المراد بابنائنا هو
الحسين والحسن رضي الله عنهما وبنسائنا فاطمة وبانفسنا علي رضي الله عنه
ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون نفس علي رضي الله عنه هو نفس محمد فلا بد ان
يكون المراد ان عليا بمنزلة محمد عم ومساو له في الفضيلة الا في النبوة لما اختص بها
الرسول والمراد ان عليا رضي الله عنه اقرب الناس الى محمد عم في فضيلة واذا كان
يلزم كون علي افضل الخلق بعد الرسول الوجه الثاني انه اعلم الصحابة والاعلم افضل
اما انه اعلم فللاجمال والتفصيل اما الاجمال فلانه لا نزاع في ان عليا رضي الله عنه
كان اشد الصحابة ذكاء وفطنة الى اخر ما ذكره في المتن واما التفصيل
فقوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم فلما رجح في القضاء
لزم ترجحه عليهم في كل العلوم واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون

الوجه الثالث التمسك بالاحاديث التي وردت في حقه ومنها حديث الطير وهو انه اتي
النبي عم بطير مشوي فقال عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي رضي الله
عنه واكل معه لا يقال لا يلزم من هذا الحديث كونه افضل من النبي عم ومن الملائكة لان
استثني بخروج النبي وقوله يأكل بخروج الملائكة ومنها حديث خيبر وتسليم
الراية ايضا وهو انه عم بعث ابا بكر رضي الله عنه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث
عمر فرجع منهزما وبلغ ذلك الى رسول الله عم فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج
الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله
كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار يرجون ان يعطوها فقال النبي
اين علي فقالوا انه ارمد العينين فقال ارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول
الله عم في عينيه فبرأ حتى كأن لم يكن به وجع فاعطاه الراية ثم قالوا [illegible]
وقصة هذه الواقعة تدل على ان عليا وصفه النبي عليه السلام بكلمات لا يكون [illegible]
رضي الله عنهم الاول ان ملكا اذا ارسل رسولا في مهم فقط الرسول في اداء تلك الرسالة
وغضب الملك لذلك وقال لارسلن غدا رسولا خصيصا حسن القيام باداء
الرسالة يعلم كل عاقل ان [illegible] وصف به الرسول الثاني ليس موجودا في الاول [illegible]
لان اللازم منه كون هذا المجموع غير حاصل فيهما ويكفي في صدقه عدم كون
كرارا غير فرار وذلك لا يوجب نقصا ما في الفضيلة واما بيان المقدمة الثانية
وهي ان الافضل يجب ان يكون اماما فلان من جعل اماما غيره فقد جعل من هو [illegible]
[illegible] وجعل الكامل تبعا للانقص وهو قبيح عقلا فاقول والجواب عن الاول [illegible]
الجواب عن الاول وهو التمسك بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله ان يقال لا نسلم
ان المراد بالولي الناصر [illegible]

قسم بالقسم ١١١ م

لان الولاية بمعنى النصرة عامة لجميع المؤمنين فلا يلزم عمومها مطلقا بل انما تكون عامة اذا لم يضف
الى قوم معين كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اما اذا كانت مضافة الى قوم
معين فلا يصح العموم بل لابد ان لا يكون بانفس المضاف واذا كان كذلك فيقول ان المراد
مطلق النصرة لكل احد من المؤمنين لا ينافي تخصيص نصرة احد شيء لقسم لا حين منهم سلمنا
ان المراد من الولي في الآية هو المتصرف لكن لا نم اختصاصه بعلي رضي الله عنه لان قوله تعالى والذين
آمنوا الذين يقيمون الصلوة صيغة الجمع فحملها على شخص واحد خلاف الاصل فاذن يكون
المراد عليا وامثاله في الامور المذكورة فان قلتم نزول الآية في شان علي رضي الله عنه
يدل على ان المراد هو قلت الاعتبار لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لما تقرر في علم اصول
الفقه فان قلت لم يثبت ان غيره اعطى الفقير حال الركوع قلت لا يلزم من الآية
اختصاص الاعطاء في حال الركوع لجواز ان يكون الواو في قوله وهم راكعون للاستيناف
لا للحال بل لدلالة ان العامل اداء الزكوة فلان ادى الزكوة وهو راكع حسن ان يستفهم وبعد
اداء الزكوة او قبلها وحسن الاستفهام دليل الاشتراك والنقضا ان اداء
الزكوة في الصلوة يخل بكمال الخضوع في الصلوة وذلك اما مبطل للصلوة او لكمالها
وذلك لا يليق بامير المؤمنين فعلمنا ان المراد من الآية انه من صفتهم اقام الصلوة
وايتاء الزكوة ومن صفتهم الركوع والخضوع والجواب عن الثاني ان قوله عم انت مني بمنزلة
هارون من موسى انما يدل على ثبوت شيء على ما دون في الاخوة والقرابة والسلام ان هارون
لم يستحق الخلافة بعد موسى عم لجواز ان يكون ذلك الاستحقاق الى زمان معين فكذلك
وفاة موسى والجواب عن الثالث واضح والجواب عن الرابع لا نم وجوب عصمة الامام
لما تقدم ولا عدم النص على امامة ابي بكر رضي الله عنه ودعوى الاتفاق ممنوع
لان بعض اصحاب الحديث يدعونه

الرؤية والمذكور في الاربعين وفي شرح المحصل وغيرهما لم يذهب المعتزلة والزيدية
الى مذهب اصحابنا في ذلك واما الموجبون من غير الشيعة فجمهور اصحابنا واما القائلون بعدم
وجوب نصب الامام فمنهم من قال بعدم وجوبه عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج
اليه في ذلك وبوجوبه عند ظهور الفتن ومنهم من عكس لا من اد عند ظهور الفتن فلا يفعل
الامام اسعا فاعن طاعته يؤدي الى زيادة الفتن ومنهم من قال بعدم وجوبه في شيء من
الاوقات فان فعله جاز ولو لم يوجد جاز ايضا وسوى الخوارج في تلك هذه المسئلة
مقالات انه يجب على الخلق نصب الامام سمعا لنا انه لا يجب على الله نصب الامام
لنا اما المقام الاول فالدليل عليه من وجهين الاول ان نصب الامام يتضمن دفع ضرر لا
يندفع الا به ودفع الضرر واجب بقدر الامكان ينتج ان نصب الامام واجب
اما الصغرى فلان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن
المعاصي ويدفع عن الضعفاء باس الظالمين اي شدتهم وظلمهم واستحوذ عليهم
الشيطان وساء الهرج والمرج اي الفتنة والاضطراب وذلك غاية الضرر
واما الكبرى فبالاجماع عندنا لا نقول بالوجوب العقلي وبالضرورة عند من يقول
به وفي هذا القياس نظر لان الحد الاوسط غير مكرر فالاولى ان يقال في الكبرى
وكلما يتضمن دفع ضرر لا يتم الدفع الا به فهو واجب والا لكان تركه ايقاعا للنفس
في الضرر وايقاع النفس في الضرر غير جائز بالاجماع لا يقال ما ذكرتموه وان دل على
ان في نصب الامام انواعا من المصالح لكن عندنا ما يدل على ان فيه انواعا من المفاسد
منها انهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد بسبب نصبه ومنها انه ربما يستولي
عليهم ويظلمهم ومنها انه يتضمن دفع المعارضة وتقوية الرياسة فيحتاج الى
من يقوم مقامه فيتسلسل الى

باجتماعهم لم عصموا لانا نقول لا نسلم ان احتمال هذه المفاسد لكنه احتمال مرجوح
والمفاسد الحاصلة من نصب الامام اقل من مصالحه واذا كان كذلك كان الجزم بعدم
وقوع التعارض بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الوجه
الثالث ان الامة اجمعت على انه لا يتولى اقامة الحدود الا بواسطة الامام او نائبه
والله تعالى امر باقامة الحدود في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما وقوله فاجلدوا كل واحد منهما وذلك يدل على ان اقامة الحدود الا بواسطة الامام
فان كان الامر باقامة الحدود امرا باقامة الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا فهو واجب الوجه الرابع ان الصحابة بعد وفاة رسول الله عم
اجمعوا على انه لا بد للناس من امام واجماعهم حجة وذلك لما روي ان النبي عم لما
توفي كان اول ما خطب ابو بكر رضي الله عنه قوله من كان يعبد محمدا فان محمدا قد
مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا
اي الامام
وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا ننظر
في هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام واما المقام الثاني وهو انه
لا يجب على الله تعالى نصب الامام فلما مر في المسألة الرابعة من الباب الثالث من
ان لا يجب شيء على الله تعالى قال احتج الامامية اقول استدل
الامامية على وجوب نصب الامام على الله تعالى بان نصب الامام لطف وكل لطف واجب
على الله تعالى اما الصغرى فلانا نعلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي
ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الاتيان بالواجب وابعد عن المعاصي من
ان لم يكن هذا الرئيس والعلم بذلك بعد استقراء العادات ضروري واما الكبرى
فلما مر في مسائل العدل على [illegible] الله تعالى

وجود نص جلي في امامة ابي بكر رضي الله عنه وصوابه قال عم ائتوني بدواة وقرطاس
اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان وعدم الصواب لا يخرجه [illegible] عدم الخروج عن الجماعة
المقصود من نصب الامام رعاية المصلحة ومحال ان يعلم الله تعالى حصول المصلحة في وجوده
الى انقضاء الخلق والخوارج قال السادس انه معارض بما يدل على افضلية ابي بكر رضي الله عنه وهو وجوه
منها ان ابا بكر رضي الله عنه كان اتقى الخلق بعد رسول الله عم ومن كان اتقى كان اكرم عند
الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله لا بد وان يكون افضل والدليل على
كون ابي بكر رضي الله عنه اتقى قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة
تجزى وجه التمسك ان المراد بالاتقى في هذه الآية اما ابو بكر واما علي بالاجماع على [illegible]
ولا جائز ان يكون المراد به عليا رضي الله عنه لان الشخص المراد من هذه الآية موصوف
بوصف [illegible] وصوابه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لان عليا رضي الله عنه
نشأ في تربية محمد عم وطعامه وشرابه وذلك نعمة تجزى بل كان له في [illegible] لا رسالة الى
فانه لا تجزى لقوله تعالى حكاية عن الانبياء عليهم السلام ما اسألكم عليه من اجر ان اجري الا على
رب العالمين ومنها الحديث المشهور وهو قوله عم والله ما طلعت شمس ولا غربت على احد
فان هذا الحديث انما دل على انه لا افضل منه لا على انه افضل قلت في [illegible] افضل منه
افضليته اذ لا مساوي للافضل ومنها ما روي عن انس بن مالك عن النبي عم انه قال ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما سيدا كهول اهل الجنة من الاولين والآخرين الا النبيين والمرسلين
قال الخامس في فضل الصحابة اقول يدل على فضل الصحابة الكتاب والسنة اما
الكتاب فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه [illegible] وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا
معه لا اله سواه [illegible]

[illegible] والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم وأما السنة فقوله عم
لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم لو أنفق ملء الأرض ذهبا وروي أحد ذهبا ما بلغ
مد أحدهم ولا نصيفه والنصيف النصف [illegible] المكيال دون المد والضمير
في نصيفه راجع إلى الأحد لا إلى المد وقوله عم الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا من
بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني
[illegible] الحديث وقوله الله الله منصوب بفعل مقدر أي اتقوا الله وأما ما نقل
من المشاجرات والأمور الموحشة للطعن فيهم كالأمور الواقعة في أيام الفتن وغيرها مما هو
مذكور في كتب التواريخ فله محامل وتأويلات مذكورة في الكتب المبسوطة ومع ذلك
فإن تلك المطاعن لا تعارض الأحاديث الواردة في مناقبهم فيجب على كل عاقل تعظيمهم
وإجلالهم والكف عن الطعن فيهم والإضراب عما لا يليق بحالهم نفعنا الله بمحبتهم
وحشرنا في زمرتهم أجمعين والحمد لله رب العالمين

تمت [illegible] رمضان سنة ثمان وستين وتسعمائة على يد العبد الضعيف
المحتاج إلى رحمة ربه محمد ابن امام [illegible] النوحيني عفر
الله له ولوالديه وللمؤمنين والمؤمنات وللمسلمين والمسلمات ولمن قرأ ولمن نظر
آمين [illegible]

اعلم أيها الراغب إلى تحقيق الحق وتصديق الصدق أني أريد عند [illegible] خلاصة الحكم الإلهية
[illegible] من الأسرار القدسية [illegible] الباطنة والظاهرة فاستعد لها
فإنه أفضل الملكات [illegible] والسعي في أدائه
[illegible] بالحق [illegible] والنجاة
في العكس وهذه الدرجة العظمى [illegible]
[illegible] والإرادة موقوفة على

[illegible]